اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۰ء

مدیر:

ڈاکٹر محمد معز الدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۰ء)
مدیر	:	محمد معزالدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۶۰ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۱۸
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ١ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ١٩٦٠ء | شمارہ: ٢

اِقبال رِیویو

مجلہ اقبال اکادمی، پاکستان

جولائی ۱۹۶۰ء

مندرجات

اقبالؒ اکادمی - کراچی

IQBAL REVIEW — JULY 1960

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

جس کا مقصد ایسے مقالات پیش کرنا ہے جو اقبال کی زندگی، شاعری اور حکمت کے مطالعہ پر مشتمل ہوں، جو سیاسیات، اخلاقیات، تعلیم، تاریخ، معاشیات، فلسفہ، عمرانیات، نفسیات، ادب، فن، تقابلی مذہب اور اسلامیات وغیرہ پر اقبال کے افکار کی تشریح و توضیح کریں یا جو ان موضوعات کے متعلق ہوں جن میں اقبال کو دلچسپی تھی۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لئے)

پاکستان				بیرونی ممالک
۸ روپیہ	-	-	-	۱ پونڈ

قیمت فی شمارہ

۲ روپیہ	-	-	-	٥ شلنگ

مضامین برائے اشاعت مدیر اقبال ریویو
۸۳ ۔ پاکستان سیکریٹریٹ ۔ کراچی کے پتہ پر ارسال فرمائیں۔

ناشر و طابع : ڈاکٹر محمد رفیع الدین ڈائرکٹر اقبال اکادمی پاکستان کراچی
مطبع : انٹر سروسز پریس کراچی ۔

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین　　　مدیر معاون: خورشید احمد

جلد ۱　　　جولائی ۱۹۶۰ء　　　نمبر ۲

مندرجات

B

اس شمارے کے مضمون نگار

. . . .

* ڈاکٹر سید عبداللہ پرنسپل اورنٹیل کالج - لاهور

* ماهرالقادری مدیر ماهنامه فاران - کراچی

* ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ڈائرکٹر اقبال اکادمی - کراچی

* خورشید احمد لیکچرار اردو کالج - کراچی

* منظور احمد لیکچرار سندھ مسلم کالج - کراچی

1

اقبال کا مدرسۂ تعلیم

ڈاکٹر سید عبداللہ

اقبال نے تعلیم کے عملی پہلوؤں پر کچھ زیادہ نہیں لکھا مگر ان کے افکار سے ایک تصور تعلیم پیدا ضرور ہوتا ہے جسکو اگر مرتب کر لیا جائے تو اس پر ایک مدرسہ تعلیم کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ اور کسی علمی و تہذیبی لائحہ عمل کی ترتیب میں بھی اس سے بڑی رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے! اقبال کے تعلیمی افکار کو مرتب کرنے کی کوششیں پہلے بھی ہوئی ہیں مگر فکر و تعبیر کی دنیا اتنی عجیب اور متنوع ہے کہ اس میں کسی کوشش کو بھی آخری کوشش نہیں کہا جا سکتا اور نئے زاویے سے نظر ڈالنے کی گنجائش اور کشش بھر حال موجود رہتی ہے، ممکن ہے کہ یہ کوشش جہاں کے کسی نئے روپ کو دیکھنے اور زندگی کی کسی نئی حقیقت کو سمجھنے میں کامیاب ہو جائے!

تعلیم کا مسئلہ بظاہر سادہ اور آسان ہے مگر در حقیقت، ہے یہ نہایت پیچیدہ اور مرکب سلسلۂ فکر و عمل اور اسکی یہی پیچیدگی پریشان کن ثابت ہوتی ہے اگرچہ اسکی پیچیدگی ہی اسکی دلچسپی کا ذریعہ بھی ہے۔ اسوقت تعلیم کے بہت سے فلسفے ہمارے سامنے ہیں۔ کچھ پرانے اور کچھ نئے۔ ان میں سے ہر ایک تعلیم کو ایک نئے زاویے سے دیکھتا اور پیش کرتا ہے۔ کوئی تعلیم کو عقلی ریاضت قرار دیتا ہے کسی کے نزدیک تعلیم میں اصل شے حواس کی تربیت ہے، کسی کا یہ خیال ہے کہ عمل و تجربہ ہی سب کچھ ہے کوئی یہ رائے رکھتا ہے کہ تعلیم وہی صحیح ہے جو مادی طور پر مفید مضامین پر زور دے۔ بعض مدرسہ ہائے فکر ایسے بھی ہیں جو صرف انسان ہی کو تعلیم کا موضوع اصلی سمجھتے ہیں۔ بعض اسکو انسان کے ماحول کی روشنی میں دیکھتے ہیں اور بعض انسان کے ماحول کو تعلیم کے نقطۂ نظر سے سمجھنے کی کوشش میں ہیں مگر کوئی فلسفہ ایسا جامع نہیں جسکو پوری طرح تسلی بخش کہا جا سکتا ہو۔ کسی نہ کسی مقام پر پہنچکر ان میں سے ہر ایک رک جاتا ہے اور اس سے آگے پھر خلا اور پریشانی ہے—اور شاید یہیں سے جستجو کی نئی منزل شروع ہوتی ہے!

تعلیم کے بنیادی سوالوں کے متعلق اقبال کے تصورات کو اچھی طرح

سمجھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم نہایت اجمال سے محولہ بالا فلسفیانہ مکتبوں کے بعض اہم مسائل کے حوالے سے فکر اقبال کو دیکھنے کی کوشش کریں۔یہ مکتب عموماً دو طرح کے ہیں۔ فلسفے کا ایک اہم مکتب اس بات کا معتقد ہے کہ تعلیم کا مرکزی سوال ذہن سے متعلق ہے۔یعنی تعلیم منحصر ہے عقل و فکر کے استعمال اور ذہنی تربیت پر۔اس گروہ کے نزدیک علم جاننا ہے ،کرنا نہیں۔ جاننے کی منزل بہر حال پہلے آتی ہے اور کرنے کی اسکے بعد۔اس عقیدے کے لوگ تعلیم میں نفس انسانی کو خاص اہمیت دیتے ہیں اور مشاہدہ و تجربہ کو بعد کی چیز سمجھتے ہیں۔ اور ان میں جملہ عقل پسند (Rationalist) اور ایک حد تک تصورپرست (Idealist) برابر کے شریک ہیں بلکہ اس میں جدید دور کے عالمان علم النفس بھی شریک ہیں ، جو نفس انسانی کو جملہ افعال و اعمال کا محرک اور مرکز سمجھتے ہیں ۔ اور سارتر، کیرگ گارڈ جیسے وجودی بھی جنھوں نے سائنس کی خارجی ترکتازیوں سے تنگ آکر پھر داخلیت نفس کے حصار میں پناہ ڈھونڈی ہے ۔ اسکے خلاف دوسرےبہت سے مسلک ایسے ہیں جو نفس کے یا تو انکاری ہیں یا اسکے متعلق متشکک ہیں، اور تعلیم میں حواس و مشاہدہ و تجربہ ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں یہ لوگ اپنے بہت سے تنوعات کے باوجود چند باتوں میں مشترک ہیں مثلاً یہ کہ تعلیم عمل اور تجربے کا نام ہے نہ کہ تفکر و تعقل کا۔اسی طرح تعلیم میں حواس کی تربیت اور سائنسی مشاہدہ، تجربہ اور انکشاف پر زور دینا ہی تعلیم کا اصل مقصد ہے۔ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ چونکہ زندگی عبارت ہے صرف مادہ اور اسکے کوائف کے عمل و رد عمل سے، لہذا تعلیم کی غایت بھی مادی ہونی چاہئے ۔ اور تعلیم میں صرف انہیں مضامین کو شامل کرنا چاہئے جو صرف مادی لحاظ سے مفید اور نتیجہ خیز ہوں ۔ ان کے نزدیک روحانی، وجدانی بلکہ عقلی جستجو بھی بےکار اور بے ضرورت ہے۔اس خیال کے لوگ بہت سے گروہوں میں منقسم ہیں ۔ ان میں نمایاں مکتب مادیین (Materialists) کا ہے جسکی ایک شاخ مارکسی معاشیات کی صورت میں نمود پزیر ہوئی ۔ اور دوسری اثباتیت (Positivism) کی صورت میں، تجربیت کا فلسفہ لاک کے افکار سے ابھرا اور آگے چلکر (Pragmatism) کی صورت میں فروغ پا کر ڈیوئی کے نظام افکار میں متشکل ہوا۔ اسی طرح وجدان اور مذہبی رجحان کے خلاف پہلے عقل پسندی۔پھر فطرت پسندی نے سر اٹھایا مگر عقل پسندی نے بہت جلد ہتھیار ڈال دئے اور عینیت (Idealism) نے فکر کے رخ کو پھر وجدان کی طرف پھیر دیا۔تعلیم پر ان فلسفیوں کا کیا اثر ہوا اور اس سے کیا کیا اچھے یا برے نتائج برآمد ہوئے، یہ پوری تفصیل اس موقع پر پیش نہیں کی جا سکتی لہذا میں ان سب مسلکوں کی روشنی میں اقبال کا موقف متعین کرنے کی کوشش کروں گا اور سب سے پہلے یہ ضرور واضح کرنے

کی کوشش کروں گا کہ اقبال ان میں سے کسی ایک مسلک کے مقلد نہیں اور دراصل ان کا ایک اپنا مستقل نظریہ اور ایک مخصوص نظام فکر ہے جس میں ان کا طریق کار اگرچہ امتزاجی بھی ہے مگر اصلاً انتخابی ہے۔ چنانچہ انہوں نے مختلف مکاتب و مسالک سے تائید حاصل کرنے سے احتراز نہیں کیا، مگر تقلید اور نقالی کسی کی بھی نہیں کی۔

تعلیمی مسائل میں سب سے پہلے غایتوں کا سوال سامنے آتا ہے۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت وہی ہے جو خود زندگی کی غایت ہے—اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک زندگی کی غایت کیا ہے، اور یہ بھی کہ آخر زندگی ہے کیا چیز؟ مجموعی لحاظ سے اقبال کے نزدیک زندگی ارتقاء پزیر شعور کے تسلسل زمانی کا نام ہے جو اپنے لئے اپنا مکان خود پیدا کرتی جاتی ہے— مگر یہ شعور ان کے نزدیک صرف عقل مجرد کا فعل نہیں بلکہ نفس کا فعل کلی ہے جس میں خارجی کائنات اور ماحول بھی شریک ہے۔ اس شعور میں تن اور من دونوں شریک ہیں—من کی دنیا لا محدود ہے مگر من کی دنیا تن کی دنیا سے منقطع اور الگ نہیں۔ اسی کی گہرائیوں کی آخری منزلوں کا نام من ہے۔ جو لا زمان و لا مکان ہے—اس کا یہ مطلب ہوا کہ اقبال کے نزدیک تعلیم ایک ایسا مسئلہ ہے جو تن سے لیکر من کی دنیا تک محیط ہے—اس لحاظ سے کسی عمدہ تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ متعلم کو زندگی کی پوری وسعتوں سے آگاہ کر سکے تا کہ وہ ان سے بہرہ مند ہو کر ارتقائے حیات کا فریضہ انجام دے سکے۔

اقبال کا یہ نظریہ زندگی یا نظریہ تعلیم، جدلیاتی مادیت سے کئی سرحدوں پر سرگرم پیکار نظر آتا ہے۔ جدلیاتی مادیت کی آخری مکمل شکل مارکسزم ہے۔ جسکے نزدیک مادہ کوئی جامد و ساکن چیز نہیں۔ بلکہ وہ ہر وقت باہم ٹکراتا اور رگڑ کھاتا ہوا نت نئی صورتیں تخلیق کرتا رہتا ہے، اس نظریے کی رو سے تعلیم مادے کی تسخیر اور اس کو انسانی صورتوں کے لئے استعمال کرنے کے طریقوں کا علم ہے—یہاں تک تو مارکسزم سے فکر اقبال کی کوئی لڑائی نہیں، مگر زندگی کو صرف مادے تک محدود سمجھ لینا اور اسی میں اٹک کر رہ جانا اس معاملے میں اقبال کا راستہ الگ ہے — وہ روح اور علم کی وجدانی صورتوں کے قائل ہیں اور صرف مشاہدہ و تجربہ کو حصول علم کا واحد ذریعہ نہیں سمجھتے—

اسی طرح اقبال کا اثباتیت (Positivism) سے بھی اشتراک خیال موجود ہے جسکے معتقد تعلیم کے مضامین میں سب سے زیادہ منطق اور ریاضی کو اہمیت دیتے ہیں اور تجربہ و مشاہدہ ہی کو یقینی ذریعہ علم قرار دیتے ہیں

اس خیال کے لوگ عینیت (Idealism) کی ہر شکل کے مخالف ہیں بلکہ ان کے ایک گروہ منطقی اثباتیین (Logical Positivists) نے تو خود فلسفی ہونے کے باوجود تفکر کا بھی گلا گھونٹنے کی کوشش کی ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ تعلیم میں مجرد سائنسیت اور دنیاویت پر اصرار کرتے ہیں اور اس چیز نے اس فلسفے کو خود یورپ میں بھی ناکام بنا دیا ہے۔

یہاں اس امر کا اعادہ بے محل نہ ہوگا کہ اقبال مادے کے منکر و مخالف نہیں۔ مگر وہ مادے سے ماوراء حقائق اور انسان کی نفسی و داخلی ممکنات سے آنکھیں بند نہیں کرتے، اقبال ان سب فلسفوں کے مخالف ہیں جو سائنس اور تجربے کے نام سے زندگی کی حدوں کو محدود کر دیتے ہیں۔ اس محدود نظریے کا نتیجہ ضعف یقین ہے اور یہ اس خیال کے سائنس دانوں کا قصور ہے کہ وہ سائنس پر تنگ نظری کا الزام لگواتے ہیں۔ حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ کے ذریعہ حاصل کئے ہوئے علم سے یقین کی تقویت ہونی چاہئے۔

تعلیم کا ایک اہم سوال یہ ہے کہ یقینی علم کے حصول کا طریقہ محض عقلی اور فکری بحث و جستجو ہے یا عمل اور تجربہ۔ ۔ مغربی فکر کی دنیا میں لاک اور ہیوم نے تجربیت کے نظریے کو بہت مقبول بنایا مگر محض تجربی علم کو یقینی علم سمجھ لینا اور باقی ہر صورت سے انکار کر دینا یہ خود سائنسی انکشافات کی روشنی میں بھی غلط ثابت ہو گیا ہے۔ اقبال کو اگرچہ تجربیت اور نتائجیت (Pragmatism) کے بعض نتیجہ خیز پہلوؤں سے انکار نہیں ۔ مثلاً اقبال علم نافع کے قائل ہیں۔ اسی طرح وہ ارتقاء اور انکشاف اور اکتشاف کے اصول اور ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں مگر علم و ارتقاء کے اصولوں کی یہ تجدید ان کی نظر میں درست نہیں۔ یہی حال عقلی فلسفوں کا ہے جو محض تعقل پر قائم ہیں اور وجدانی علم کے منکر ہیں۔ اقبال تعلیم میں صرف حواس کی تربیت کے قائل نہیں۔ جیسا کہ بعض تعلیمی فلسفیوں نے اس کو مرکز توجہ بنایا ہے ۔ اقبال تو کل شخصیت کو قابل توجہ سمجھتے ہیں جس میں خارجی و باطنی ،ضعیف و قوی برابر کے شریک ہیں۔

تعلیم کا ایک اہم نظریہ انسان پرستی (Humanism) کے عقیدے پر قائم ہے، اسکا ماحصل یہ ہے کہ تعلیم میں صرف علم کی وہی شاخیں مد نظر رہی ہیں جن کا تعلق انسان کے فوائد مادی سے ہے۔وہ علوم جو خدا اور دوسرے مابعدالطبیعی مسائل سے بحث کرتے ہیں وہ تعلیم سے خارج ہو جانے چاہئیں۔ یہاں تک کہ نیچر کے اسرار کا وہ حصہ بھی جو انسان کے کام کا نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے اپنے نظام فکر میں انسان کو خاص الخاص اہمیت دی ہے۔ ان کی فکر میں بعض جگہ تو انسان اتنا حاوی اور محیط ہو جاتا ہے کہ یزداں کا مقام بھی تنگ ہی دکھائی دینے لگتا ہے۔ مگر اس سے دھوکا نہیں کھانا چاہئے کیونکہ یہ مذکورہ مقام ارتقاء کی سب سے آخری منزل میں آتا ہے۔اس سے پہلے اقبال نے ہر جگہ فرق مراتب کا خیال رکھا ہے۔ یوں صوفیوں کی فکری زبان استعمال کرتے ہوئے کبھی کبھی ان کے کلام سے وحدت الوجود کا ترشح بھی ہوتا ہے مگر وحدت الوجود کے وہ سخت مخالف تھے اور انسان ،نیچر اور خدا تینوں کے الگ الگ وجود کے بشدت قائل تھے۔ہاں انسان کی فضیلت اور اسکی تقدیر روشن کے بارے میں ان کو اگر غالی انسانیاتی (Humanist) کہہ دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

بایں ہمہ اس اصطلاح کے متعارف معانی کے پیش نظر اقبال کو (Humanist) کہنا خواہ مخواہ کا مغالطہ پیدا کرنا ہے۔اس سے زیادہ تو انہیں (Idealist) کہنا صحیح ہوگا کیونکہ وہ جرمن عینیت (Idealism) خصوصاً فشتے اور کانٹ کے خیالات سے فیضیاب ہوئے ہیں اور کانٹ اور فشتے سے اقبال کی کئی مماثلتیں بھی ہیں، جسطرح کانٹ نے ہیوم اور لائبنز کے درمیان مفاہمت کی راہ کھولی اسی طرح اقبال نے بھی عقل و وجدان کے درمیان مصالحت پیدا کی۔ جسطرح فشتے نے جرمن قوم میں قومیت کی روح پھونکی اسی طرح اقبال نے بھی ہندی مسلمانوں میں ملیت کی روح بیدار کی۔بہر حال جرمن عینیت سے اقبال کے رشتے گہرے ہیں، ادبیات میں بھی اور فکریات میں بھی،۔نطشے اگرچہ اقبال کے مسلک سے بعض امور میں قدرے الگ ہوگیا ہے تاہم دیوانگی و آشفتگی اور جذب و جنون کے معاملے میں اقبال سے اسکا ذہنی رشتہ مسلم ہے۔ بہر حال اقبال کے افکار کا ''عینی،، رخ نمایاں ہے۔یعنی وہ خدا، کائنات اور انسان تینوں کو حقیقت مطلقہ کے تین رخوں کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور مجموعی نظام کائنات میں تینوں کو ایک رتبہ دیتے ہیں۔ بنا بریں ان کے تصور تعلیم میں بھی یہ تینوں یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔

یہ مسلم ہے کہ تعلیم کا مسئلہ ایک خاص نقطہ نظر سے کاملاً تحصیل (Learning) کا مسئلہ ہے اس لئے اس میں متعلم کی طبیعت اور فطرت کا سوال اساسی ہے۔ اس بات کو سبھی مانتے ہیں کہ انسان سکھانے سے سیکھ جاتا ہے، اور عمر کے ساتھ ساتھ اسکی قابلیت ترقی کر تی جاتی ہے۔ مگر یہ بات متنازع فیہ ہے کہ انسان کی جبلت یا اصلی طبیعت بھی بدل سکتی ہے یا نہیں۔ اسکا یہ جواب دیا گیا ہے کہ انسانی طبیعت بھی خارجی فطرت کی طرح بعض قوانین کے تابع ہے۔

اور فطرت کی طرح اس میں بھی ہر لحظہ تغیر کا عمل جاری رہتا ہے جو ارتقاء کے قانون کے تحت اسکو ترقی دیتا رہتا ہے۔ مگر اقبال غالی فطرت پسند نہیں وہ انسان کو بعض صورتوں میں فطرت سے الگ کرکے دیکھتے ہیں۔

ارتقاء کے موضوع پر سائنس دانوں اور سائنسی فلسفیوں نے بہت کچھ لکھا ہے جنمیں ڈارون کے علاوہ ہربرٹ اسپنسر، لائڈ مارگن، الیگزنڈر اور برگساں بھی شامل ہیں۔مگر تغیر و ترقی کے متعلق اقبال انسان اور فطرت میں ذرا سا فرق کرتے ہیں اور وہ یہ کہ جہاں فطرت کے اندر تغیر کا عمل ناگزیر اور مجبورانہ ہے وہاں انسان کا تفوق یہ ہے کہ اسکے حالات میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر، تغیر کا عمل ارادی اور شعوری بھی ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ضروری نہیں کہ ہر تغیر ترقی پر منتج ہو۔اسی طرح انسانی ترقی کے بعض قدم ایسے بھی ہیں جن پر قوانین فطرت کے تدریجی عمل کا اطلاق نہیں ہوتا۔ انسانی شعور اور شخصیت میں ترقی غیر معمولی اور فوری بھی ہو سکتی ہے۔جیسا کہ نبوت اورختم نبوت کے تصور سے ظاہر ہوتا ہے۔

لائڈ مارگن نے اپنے نظریہ ارتقائے فجائی (Emergent Evolution) میں فطرت کے ارتقاء کی جس خاص نوعیت پر زور دیا ہے۔ اقبال اسی کو انسانوں پر منطبق کرتے ہیں اور نبیوں اور خاص بندوں کے ظہور کو بھی دست غیب کا کرشمہ سمجھتے ہیں۔ اقبال کے 'عبد' اور 'مرد کامل' اسی نوع کے افراد ہیں۔

بہر صورت اقبال کو اکتساب علم کے حسی اور عقلی سلسلوں کے معاملے میں جہاں اکثر علماء مغرب سے اتفاق ہے وہاں وہ علم لدنی کے امکان سے غافل نہیں!

فطرت انسانی کا سوال ایک اور طرح بھی تعلیم میں اٹھا ہے۔ روسو کے نزدیک فطرت انسانی خیر ہے۔ اس پر اس کا ماحول اور اجتماع برا اثر ڈال دیتا ہے۔شوپن ہار فطرت انسانی کو شر کہتا ہے۔مگر اقبال نے خیر و شر کے سوال کو عمل کرنے والے ارادے اور مقصد کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ جس چیز کو لوگ شر کہتے ہیں اقبال اسکو بھی انسانی صلاحیتوں کا ایک ضروری جزو خیال کرتے ہیں۔ بشرطیکہ اسکا مقصد تخلیقی اور تعمیری ہو۔ یہ ایک جارحانہ، مدافعانہ، کارندہ فعال قوت ہے جو مدافعت اور تعمیر و تخلیق کے لئے اسی طرح مفید ہےجس طرح خیر۔اسی وجہ سے اقبال کے نظام افکار میں اہرمن ایک تعمیری تخلیقی قوت ہے جسکو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال روسو سے اس باب میں بھی مختلف ہے کہ افراد کو جماعتوں کے اعمال خراب کر دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک جماعتیں خود افراد سے بنتی اور بگڑتی ہیں اور افراد ہی سے متاثر ہوتی ہیں۔تاہم اقبال اجتماع کی اہمیت سے

غافل نہیں ۔ ان کے نزدیک اجتماع (ملت) آرزوئے مقاصد کے شدید شعور سے سرشار افراد کا نام ہے جنکے درمیان وحدت کا ذریعہ مقاصد کی لگن ہے—اس سے یہ ظاہر ہوا کہ فکر اقبال میں فرد بہت کچھ ہے ۔ اگرچہ اجتماع کی اہمیت بھی کچھ کم نہیں—

اقبال کے بعض تصورات کو دیکھکر بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں ملت بھی فرد کی طرح اہمیت رکھتی ہے، جیسا کہ قدرتی طور پر ہونا بھی چاہئے مگر فکر اقبال کا مجموعی رجحان یہ ظاہر کرتا ہے کہ اقبال کے فلسفے میں خاص افراد کو ہر شے پر تقدم حاصل ہے—اور اگرچہ اقبال نے معاشرہ کی خاطر فرد کے انقیاد اور ضبط کا بھی ذکر کیا ہے مگر وہ ڈیوئی وغیرہ کی سماج پرستی کا شکار کہیں بھی نہیں ہوئے ۔ ڈیوئی کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ فرد کی تعلیم اس انداز میں ہونی چاہئے کہ اس میں سماج کا نفع ہو۔ اس میں سماج پر فرد کو قربان کر دینے کا رجحان پایا جاتا ہے اور ضبط و انقیاد کی ایک ایسی صورت پیدا ہو جاتی ہے جس میں فرد سماج کی مشین کا ایک پرزہ بن کر رہ جاتا ہے ۔ مثلاً نازیوں کے زمانے میں جرمنی میں یا روس کے اشتراکی نظام میں شاید اب بھی —— یہ بھی یاد رہے کہ اقبال فرد کی آزادی کو روسو کی نظر سے نہیں دیکھتے بلکہ وہ مقاصد عالیہ اور پیکار حیات کے لئے اسکو مسلح کرنے کے لئے سنگین ضبط و انضباط اور آہنی انقیاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں—اور اگرچہ ان کے فکر میں فطری جذبے اور جبلتیں بہت حصہ لے رہی ہیں مگر ملت کی خاطر فرد کے انقیاد کو وہ ضروری سمجھتے ہیں—!

اقبال اس مادر پدر آزادی (Bohemian freedom) کے سخت مخالف ہیں جس میں دین، مذہب، اخلاق، سماجی قیود ،انسانیت سب کو مشکوک نظروں سے دیکھا گیا ہے۔ عملی اور فکری لنڈورے پن کی یہ صورت حال یورپ کے خاص روحانی بحرانات سے مخصوص ہے مگر ایشیا نے اب جو ذہنیت مستعار لے رکھی ہے اسکی وجہ سے یہاں بھی جھوٹ موٹ کے بحران روز پیدا ہوتے رہتے ہیں جن سے ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ اور ہماری تعلیم محض غلامانہ انداز میں متاثر ہو رہی ہے ۔ اقبال تعلیم میں اس آزادی کے مخالف ہیں—

اقبال ایک اور مسئلے میں بھی مغرب کے بعض تعلیمی فلسفوں اور تجربوں سے اختلاف رکھتے ہیں—اور وہ ہے تعلیم میں سختی یا نرمی کا مسئلہ! چونکہ اقبال کی نظر میں تعلیم میں منتخب افراد کی تربیت ہی ہر شے پر مقدم ہے اسلئے ان کے تصور تعلیم میں سخت نگرانی اور درشت انداز تربیت خاص طور سے ضروری ہے کیونکہ سخت کوشی و جانگدازی اقبال کے تصور خودی میں مرکوز ہے ، حرب و ضرب،

رزم و پیکار اور جد و جہد کو انھوں نے عام زندگی میں جو اہمیت دی ہے اس کا اطلاق انکے تصور تعلیم و تربیت پر بھی ہوتا ہے۔

اقبال کے نظریہ تغیر و ارتقاء سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ارتقاء کے ہر مرحلے میں خودی کو جدل و پیکار سے واسطہ پڑتا ہے ۔ چونکہ تعلیم میں بھی تغیر و ارتقاء کا اصول کار فرما ہے اسلئے لازماً سخت کوشی اور سختی بنیادی اصول تربیت ہیں۔اس خاص معاملے میں اقبال کے تصورات پستا لوزی ، فرائبل اور ہربارٹ وغیرہ کے تصورات سے مختلف ہیں جنکا عقیدہ یہ ہے کہ تعلیم میں محبت اور نرمی کا اصول مد نظر رہنا چاہئے ۔ مگر اقبال کے یہاں تو خود محبت بھی ایک قاہرانہ جذبہ ہے۔

فکر اقبال میں بڑا مشکل مقام ہے فرد کی داخلی تربیت میں تواضع، انکسار اور صبر و شکر کا مقام، اور آداب زندگی میں ان کی حیثیت و افادیت۔! غالباً اقبال کے نظام فکر میں ان میں سے اکثر صفات ایک قاہرانہ کردار کا حصہ نہیں بن سکتیں ۔ البتہ دعا میں خضوع کی اہمیت اقبال کے یہاں ہے جو خود شناسی ہی کا ایک راز ہے۔ ان حالات میں اقبال کے محبوب کردار وہی ہیں جو قاہر و جابر ہیں اور زندگی کی پیکار ان کی خو ہے ۔ تواضع، گداز اور دوسروں کے لئے اپنا سب کچھ چھوڑ دینا، یہ کس حد تک ضروری ہیں، مجھے کلام اقبال سے ان کے متعلق کچھ اطمینان نہیں ہوا۔اقبال کا تصورفقر بھی خود مکتفی ہونے کا دوسرا نام ہے۔ یہ صحیح ہے کہ فقر میں بھی گداز اور سپردگی کی صورتیں موجود ہیں مگر یہ گداز اور سپردگی ضعف اور خود فراموشی سے الگ چیز ہے۔

اقبال کے تصور کے کسی نظام تعلیم میں مختلف مضامین کی تقابلی حیثیت کیا ہوگی اور اقبال کے مدرسہ' تعلیم میں مختلف مضامین کو کیا درجہ حاصل ہوگا یہ سوالات نہایت غور طلب ہیں ۔ خواجہ غلام السیدین نے اپنی عالمانہ کتاب میں سائنس اور دین کو الگ الگ رکھکر ایک جگہ سائنس کو اور دوسری جگہ دین کو اولیت دی ہے۔یہ بظاہر ان کے اپنے تعصبات ہیں ۔ جہاں تک میں غور کر سکا اقبال دین اور سائنس کو الگ الگ نظام نہیں سمجھتے ۔ یہی تو فکر اقبال کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ امتزاجی (Synthetic) ہو کر اس تفریق کو مٹاتا ہے جو مغربی افکار میں صدیوں سے مختلف مکاتب یا (isms) کی صورت اختیار کر چکی ہے۔

اقبال کی نظر میں مضامین یا علوم صرف دو ہیں۔ایک وہ جو انسان کے ماضی سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسرے وہ جو انسان کے مستقبل کی تعمیر میں ممد ہیں۔

اقبال نے علوم کو جذبہ عقل اور تجربے کے لحاظ سے تقسیم نہیں کیا— اسلئے کہ ان کے نزدیک علم کی تکمیل میں یہ تینوں عناصر برابر کا حصہ لیتے ہیں، اسی طرح اقبال کے یہاں علوم کی تقسیم مادہ و روح کی علیحدگی کی اساس پر بھی نہیں— یہ علیحدگی بھی در اصل مغرب کی فکری پریشان خیالی کا نتیجہ ہے—

اس لحاظ سے اقبال کے نزدیک دین اور سائنس دو مضمون نہیں—ایک ہی مضمون کے دو حصے ہیں ۔ البتہ یہ امر قابل بحث ہے کہ اقبال فلسفہ و حکمت مجرد کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اتنا تو بہرحال تسلیم کیا جائے گا کہ اقبال محض تفکر (Contemplation) اور محض تعقل (Reasoning) کو کوئی درجہ نہیں دیتے یا زیادہ سے زیادہ تحصیل علم کی ایک ناقص یا فروتر صورت یا وسیلہ سمجھتے ہیں ۔ مگر وہ تفکر و تعقل کی ضرورت سے صاف انکار بھی نہیں کرتے کیونکہ تفکر و تعقل ایک حد تک ادراک علم کا ایک مسلم وسیلہ ہے اور یقینی علم کے سلسلے کی ایک درمیانی کڑی ہے۔ وہ ناقص اس لحاظ سے ہے کہ اس سے ایک برتر اور زیادہ یقینی ذریعہ (وجدان) بھی ہے—وہ غیر اطمینان بخش اس لئے ہے کہ سائنسی مشاہدہ و تجربہ کے بغیر وہ محض طول کلام اور خیالی بحث و تکرار ہے — اقبال نے بو علی سینا اور رومی کا مقابلہ کرتے ہوئے وجدان سے خالی یا منقطع حکمت کو اسی لئے غبار ناقہ میں گم ہو جانے سے تعبیر کیا ہے!

غرض اقبال حکمت و فلسفہ کے باب میں ایک طرف سائنسی فلسفیوں کے ہم خیال ہیں جو فلسفے کے تصورات کو سائنس کے تجربات و انکشافات سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف عینی (Idealist) فلسفیوں کے ہم رائے ہیں جو علم کے معاملے میں محض تعقل کو کافی نہیں سمجھتے اور ایک بر تر سرچشمۂ علم کی ضرورت کو ناگزیر خیال کرتے ہیں—یہی نقطۂ نظر خالص سائنسی طریق کار کے متعلق ہے ۔ کیونکہ وہ سائنس کو بھی ناکافی خیال کرتے ہیں اسلئے کہ، سائنس تجربی (empirical) سلسلۂ عمل سے قدم آگے نہیں بڑھا سکتی— اسکے لئے بھی تعقل اور ایمان (Faith) دونوں کی ضرورت ہے کہ کائنات کا سارا نظام ایک معین آئین کے تابع ہے اور اسکے کچھ قوانین اور اسکا ایک مقصد ہے، اسکے اسرار کی دریافت کے لئے جب تک کسی محکم یقین کے ساتھ قدم آگے نہ بڑھایا جائے اس وقت تک دل میں یقین پیدا نہیں ہو سکتا! یہیں پہنچکر آئن سٹائن کو اپنے مذہبی احساس کا اقرار کرنا پڑا تھا اور یہ کہنا پڑا کہ میں بھی ایک مذہبی آدمی ہوں—

یہ امر قابل غور ہے کہ اقبال کے نزدیک اس ”مجتمع سلسلہ علم،، کا

کلی نام دین ہے۔ اور یہ علم وہ علم ہے جو خدا، کائنات اور انسان کے مجموعی تشخص پر محیط ہے اور اسکو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ اسوقت دنیا میں کوئی نظام تعلیم ایسا بھی ہے جس میں دین، سائنس اور حکمت کو ایک واحد مضمون کی حیثیت سے دیکھا گیا ہو۔مگر آئن سٹائن کی فزکس نے ایک بار پھر یہ بتا دیا ہے کہ سائنس اور مذہب (یعنی خدا شناسی) کے درمیانی فاصلے اتنے نہیں جتنے کسی زمانے میں سمجھے جاتے تھے۔اقبال کا بھی یہی تصور ہے اور اس نے اس حقیقت پر جتنا زور دیا ہے اس کا مقصود بھی یہی ہے کہ دین، عقل اور تجربے کو متحد کرنے سے ہی انسان صحیح حقیقتوں کا ادراک کرسکتا ہے۔

یہ تو تھا وہ علم جو حال اور مستقبل کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔مگر اقبال نے اس علم کو بھی بنیادی رتبہ دیا ہے جسکا تعلق انسان کے ماضی سے ہے۔! سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اقبال کی نظر حال اور اس سے بھی زیادہ مستقبل پر ہے تو پھر ماضی سے اتنا گہرا اعتناء کیوں؟ مگر فکر اقبال کا یہ رخ بالکل فطری اور آئین زندگی کے عین مطابق ہے۔ یہ تو ثابت ہو چکا کہ ارتقاء فطرت کا ایک مسلم اسلوب ہے اور تغیر و ارتقاء کے اس عمل سے انسان بھی مستثنیٰ نہیں۔اور یہ بھی مسلم ہے کہ ارتقاء کے ہر عمل میں حیات کی سابقہ صورتیں بھی ضرور کار فرما رہتی ہیں۔کیونکہ تسلسل زندگی کا لازمہ ہے اور یہ ماضی کے بغیر ممکن ہی نہیں، خواہ وہ ارتقاء ویسا ہو جیسا ڈارون نے ثابت کیا ہے یا اس طرح کا ہو جو ہربرٹ اسپنسر، لائڈ مارگن، الیگذینڈر اور برگسان جیسے فلسفیوں کے تصور میں تھا، ان سب صورتوں میں تحفظ ما سبق (Conservation) کا اصول زندگی کی ترقی کا ایک لازمی خاصہ ہے۔ اس اصول کے تحت اقبال نے ماضی کے علم یعنی تاریخ و روایات کو اپنے تصورات میں خاص جگہ دی ہے اور ''دوش را پیوند با امروز کن،، کی سفارش کرکے زندگی کے تسلسل کو ایک زندہ حقیقت ثابت کیا ہے۔!

تاریخ سے اقبال کی دلچسپی ان مخصوص حالات کی وجہ سے بھی ہے جو ان کے قریبی ماحول کو متاثر کر رہے تھے۔ جسطرح ایک زمانے میں جرمن اور فرانسیسی فلسفی خصوصاً والٹیر، فشتے اور کانٹ نظم حیات کی خاطر تاریخ میں دلچسپی لینے پر مجبور ہوگئے تھے۔ اسی طرح اقبال نے بھی اپنی ملت کی تنظیم کے لئے تاریخی احساس کو ناگزیر خیال کیا ہے۔ مگر اس سے مقصود نہ تو یہ ہے کہ ماضی ہی کو سب کچھ سمجھکر حال و مستقبل سے آنکھیں بند کر لی جائیں اور نہ یہ کہ اپنی ملت کی تاریخ سے دلچسپی محدود نظری کی ہم معنی اصطلاح بن

جائے۔ملت ان کے نزدیک پرکار کا وہ مرکزی نقطہ ہے جسکا وسیع تر دائرہ بنی نوع انسان ہے۔

اقبال کے تصورات تعلیم میں سب سے زیادہ دلچسپ اور حیران کن سوال یہ ہے کہ ان کی نظر میں علم و فن کا کیا مقام ہے؟ یہ محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک ادب و فن بھی ایک عملی و افادی چیز ہے۔اور اس لحاظ سے اسکی حیثیت سائنسی علوم کے قریب قریب ہے۔ اقبال کے تصور فن کا یہ پہلو خاصا پریشان کن ہے۔ اس میں جمالیات اور زندگی کی لطافتوں کا میدان خاصا تنگ اور محدود ہوکر رہ جاتا ہے۔ اقبال کی نظر میں فن کا معیار حسن نہیں بلکہ حیات ہے — اور اگر حسن ہے بھی تو کچھ اس طرح کا کہ اس میں قاھری ھی کو بالا دستی حاصل ہے ۔جو حیات کا ایک جارحانہ روپ ہے۔ یہ کچھ ایسا حسن ہے— جو جلال و جمال کا مرکب ہے—قاھری اور دلبری کا یہ اجتماع بھی عجب شے ہے۔ جلال کے پیکر میں جمال کی جلوہ گری اور شکوہ کے لباس میں حسن کی شان۔ اس سے بڑے بڑے اختلافی سوال پیدا ہوتے ھیں ۔ اور حسن کے وجود لطیف سے انکار یا اسکے متعلق تشکیک و اعتراضات کا ایک طویل سلسلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے— مگر ان تمام نزاعات میں الجھے بغیر اقبال کی اپنی رائے کو پیش کر دینا ھی مناسب ھوگا اور وہ یہی ہے کہ حسن کا صحیح معیار حیات اور اسکی قوت ہے اور چونکہ فن نام ہے ادراک حسن اور تخلیق حسن کا اسلئے صحیح فن وھی ہے جو قوت اور حیات کی ترجمانی کرے اور آرزوئے حیات میں اضافہ کرے— جو فن یا ادب اس معیار پر پورا نہیں اترتا وہ فن نہیں بلکہ فقط ضعف فن ہے—

ادب اور فن کی اس حد بندی کے بعد اقبال کے لئے یہ مشکل نہیں رہا کہ وہ ادب و فن کے صرف اس حصے کی سفارش کریں جو حیات افزا ہو اور تقویت حیات کا باعث ہو—اس نقطہ نظر سے اقبال کی فہرست ادبیات میں شاعری تو لازماً شامل ہو جاتی ہے۔ مگر موسیقی اور مصوری دونوں کا مقام اگر مخدوش نہیں تو کم از کم مشکوک ضرور ہو جاتا ہے—، اقبال نے طاؤس و رباب کو علامت انحطاط یا پیش خیمہ' زوال قرار دیکر موسیقی کے رتبے کو خاصا مشکوک بنا دیا ہے—اور تصویر کے بے جان پیکروں کو حقیقت کی بے روح نقالی یا مسخ حقیقت کہکر ان فنون کی حیثیت خاصی نازک کردی ہے— یوں 'تندرو، موسیقی اور حیات افزا مصوری کی انھوں نے بھی مدح کی ہے ۔ مگر موسیقی و مصوری کی یہ افادی قطع و برید بڑی سخت سی بات ہے—! اقبال کے اس تصور سے اختلاف کرنا ممکن ہے، مگر ان کے مجموعی نظام فکر کی روشنی میں اسکے بغیر کوئی اور مقام ان فنون کو دیا جا ھی نہیں سکتا ۔ کیونکہ ان کی نظر میں ایسے فنون کا فروغ یا تو زمانہ'

انحطاط کا رھین منت ھوتا ہے یا منجملہ اسباب انحطاط ہے اور یہ بھی ظاھر ہے
کہ سہل انگاری اور کم کوشی، آرام پسندی اور تعیش ان فنون کے ساتھ کسی نہ
کسی مرحلے پر ضرور وابستہ ھو جاتے ھیں ! تعجب ہے کہ اقبال نے یہی
سلوک ڈرامے کے ساتھ کیا ہے — اور اسکے تعلیماتی فوائد کو محض یہ کہکر نظر
انداز کر دیا ہے کہ یہ بھی حقیقت کی نقالی ہے ۔ اور خودی نقالی اور تمثیل پر بہر
حال مقدم ہے ۔ ممکن ہے کہ یہ اسلامی تہذیب کے ثقہ مزاج کا پر تو ھو جسکے
رنگ کو افلاطون کے اثرات نے اور گہرا کر دیا تھا ۔ معلوم ہے کہ افلاطون
نے ڈرامہ کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا — اگرچہ اقبال افلاطون کے مداحوں میں
سے نہیں مگر مسلمانوں پر اس کا اثر مسلم ہے — اقبال کا ڈرامے کے متعلق تشکک شاید
اسی اسلامی وجہ سے ہے — بہر حال مدرسۂ اقبال میں ڈرامے کا کوئی خاص مقام نہیں

اب آئیے اقبال کے محبوب مضمون شاعری پر نظر ڈالیں ۔ اقبال نے شاعری کی
اھمیت کا بار بار اعلان کیا ہے اور اپنے عمل سے بھی اسکو اپنایا ہے ۔ مگر یہ
اسلئے کہ اچھی شاعری حیات بخش ہے ۔ یہاں یہ سوال پیدا ھوتا ہے کہ
تسخیر کے نقطہ نظر سے اقبال نے مصوری کو کیوں اتنا بیکار خیال کیا، اتنا تو
مانا جا سکتا ہے کہ مصوری میں مکان محدود ھوتا ہے اور زمان کی رفتار کے
معاملے میں بھی مصوری ایک نا تمام وسیلہ ہے مگر خود قدرت کے کارخانے میں اس
طرح کی محدودیت موجود ہے ۔ مثلاً کہسار لاکھوں برس سے ایک مکان محدود میں
ساکن و صامت کھڑے ھیں اس کے باوجود ان کی عظمت بھی ہے اور افادیت
بھی! اسی طرح موسیقی میں سوز حیات اور تقویت حیات کے سامان موجود ھیں۔
جنکی ممکنات سے یکسر انکار ناقابل فہم ہے! موسیقی اور مصوری کے مابین اقبال
کی ترجیح موسیقی کے لئے ہے کیونکہ مصوری کے مقابلے میں موسیقی میں حرکت کا
عنصر پایا جاتا ہے اور حرکت حیات کی علامت ہے —

اس سلسلے میں یہ یاد رہے کہ اقبال مصورانہ پیکر کی تخلیق کے سراسر
انکاری بھی نہیں ۔ مگر وہ پیکروں کی تخلیق میں نرمی و نازکی کے عنصر سے ناخوش
ھیں ۔ ان کا تصور یہ ہے کہ اگر تخلیق کا عمل ' فن تعمیر آزاد مردان، کی صورت
اختیار کرے تو اسکی تکمیلی صورت مسجد قرطبہ کا دوام حاصل کر سکتی ہے ۔
اور ھاں اقبال کو تاج محل کے جمال سے بھی مسرت حاصل ھو سکتی ہے بشرطیکہ
اسکی تخلیق کسی شوق بیتاب کا نتیجہ ھو!

گزشتہ بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال کی نظر میں سب سے زیادہ اھمیت
علم دین کو ہے کیونکہ اس میں خدا شناسی کے سب ذرائع (یعنی مذھب)، تفکر

و تعقل اور مشاہدہ و تجربہ کے سب فنون یعنی حکمت—جسمیں فلسفہ اور سائنس دونوں شریک ھیں—یکساں طور پر آجاتے ھیں—اقبال کے نزدیک سب علوم کا خلاصہ یہی ھے اسکے بعد تاریخ، پھر ادب خصوصاً شاعری اسکے بعد دوسرے فنون—

اقبال کے تعلیمی تصورات کا یہ مختصر جائزہ ھے مگر تعلیم کے متعلق اقبال کے تنقیدی خیالات کا حوالہ دئے بغیر یہ جائزہ شاید مکمل نہیں ھو سکتا۔ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں ھندو پاکستان میں رائج نظام تعلیم اور مسلمانوں کے گزشتہ نظام تعلیم دونوں پر تنقید کی ھے ۔ اس سارے مواد پر مجموعی نظر ڈال کر چند اھم نتائج مرتب کئے جا سکتے ھیں—

اقبال کی نظر میں مروجہ انگریزی طرز کے نظام تعلیم کا بڑا عیب یہ ھے کہ یہ ضرورت سے زیادہ تعقل زدہ ھے مگر اس سے بھی زیادہ عیب اسکا یہ ھے کہ یہ عملی تجربے سے محروم ھے اور یہ محض چند نظریات کی تکرار ھے جو یقین، جستجو اور تجربے کی پیداوار نہیں بلکہ دوسری اقوام سے بلا تنقید لے لئے گئے ھیں— ان اقوام سے، جن کے افکار کا تعلق زیادہ تر ان کی اپنی فکری اور روحانی جد و جہد سے ھے اور ان کو یہاں کے مقامی حالات پر منطبق نہیں کیا جا سکتا—

مثال کے طور پر اس ایک ھی خیال میں کہ علم وہ ھے جو عمل اور تجربے سے عین الیقین کے رتبے تک پہنچا ھو اور نافع بھی ھو، یورپ نے اپنی جستجو کی صدیاں صرف کردیں حالانکہ یہ عقدہ مسلمانوں کے فکر کی اولین منزل ھی میں حل ھو چکا تھا۔ قرآن مجید نے 'علیم'، 'حکیم'، کی الگ الگ اصطلاحوں سے کہ علم و حکمت کی الگ الگ اصطلاحیں حکمت میں عمل کی شمولیت کو ضروری قرار دے رھی ھیں علم میں تجربیت (Empiricism) کی اھمیت کا فیصلہ کردیا تھا ۔ اسی طرح آنحضرت صلعم کی اس دعا سے کہ ''اللھم انی اعوذ بک من العلم لا ینفع'' علم کی نافعیت ثابت ھو جاتی ھے مگر آج ھمیں مغربی فکر کی اس تمام نزاع کے اسباب یوں رٹائے جاتے ھیں گویا یہ بھی ھمارے لئے کوئی نئی شے ھے—

انگریزی نظام تعلیم یا تصورات علمی پر اقبال کی تنقید اسلئے بھی زیادہ تلخ ھے کہ اسکے زیر اثر ھمارے طلبہ کی انا یا خودی کا عنصر بالکل معدوم ھو جاتا ھے ۔ اس تعلیم کا لازمی نتیجہ یہ نکلا ھے کہ انسانی ترقی اور انسانی علوم کی ترقی میں جو حصہ مشرق یا مسلمانوں نے لے لیا تھا اس سے ھمارا فارغ التحصیل تعلیم یافتہ انسان نہ صرف غافل بلکہ منکر محض ھے اور آئندہ کے لئے اسکے احیاء سے مایوس بھی ھے۔ غرض اس تعلیم سے خام تعقل پیدا ھوتا ھے اور اس میں عمل و تجربہ کا فقدان ھے ۔ اور یہ خودی سے بیگانگی کے باعث ھے—اسی لئے ھمارے ملک

میں خواندگی کے ماسوا تعلیمی قسم کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا اور اقبال کی خداوندان مکتب سے یہی شکایت ہے !

تعلیم کی پرانی نہج کے متعلق اقبال کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں دین کی صحیح روح کے برعکس مشاہدۂ کائنات اور تسخیر کائنات سے تعلق رکھنے والے علوم کئی صدیوں سے خارج از تعلیم ہیں ۔ اور ستم یہ کہ دین اور سائنس کو دو الگ الگ سلسلہ ہائے علم و عمل خیال کر لیا گیا ہے—پرانے درس میں تعقل کا گزر اگر ہے تو صرف منطقی تعقل کی حد تک یعنی اس سے تعقل مع التجربہ بالکل خارج ہے !

اب آخر میں مختصراً اقبال کا مجموعی تصور تعلیم: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کے تصور میں تعلیم کا اصل مقصد، تسخیر حیات کی استعداد کو تقویت دینا ہے اور حیات چونکہ ایک کل ہے جسکے مختلف اجزاء کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا اس لئے اسکا تصور امتزاجی (Synthetic) ہونا چاہئے یعنی اس میں روح اور بدن کا جھگڑا نہیں اٹھانا چاہئے ۔ اسی طرح اس میں خدا، کائنات اور انسان کو ایک کلی نظام کی حیثیت سے دیکھنا ضروری ہے ۔ پھر چونکہ تعلیم کا موضوع نفس انسانی ہے اس لئے انسانی قویٰ کو تن اور من کے انداز سے نہیں سوچا جانا چاہئے کیونکہ تن اور من کوئی الگ حقیقتیں نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے مختلف رشتے اور سلسلے ہیں اس لئے تعلیم ایسی ہو جو تن اور من دونوں پر نظر رکھے—اسی طرح مادہ اور روح کی تفریق بھی اقبال کے نزدیک غلط ہے— کیونکہ ان کے نزدیک روح مادے ہی کی ایک نورانی حقیقت ہے اور مادے کے بغیر روح کا تصور یا تعقل ممکن ہی نہیں—اس لئے محض مادی یا محض روحانی اساس تعلیم ناقص اور غلط ہے—اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت نفس انسانی کو تسخیر کائنات کے لئے تیار کرنا ہے اور اس غرض کے لئے ایسے افراد فائق پیدا کرنا ہے جو صالح سے صالح تر معاشرہ کی تخلیق کر سکیں ۔ اسکے لئے تقویت خودی کی ضرورت بنیادی ہے—مگر یہ خودی وہ ہے جو انفرادیت (Individuality) کی یکتائیت (Uniqueness) سے لیکر ساری خدائی کی آفاقیت (Universality) تک پھیلی ہوئی ہے ۔ یہ مقامیت اور خصوصیت کو آفاقیت اور عمومیت سے ہمکنار کر سکتی ہے !

اتفاق سے اسوقت ہماری ملت ایک تجربے کی حالت میں ہے اور منجملہ دیگر تجربات کے، وہ تعلیم میں بھی تجربے کی آرزو رکھتی ہے—اسلئے مناسب یہ ہوگا کہ وہ نئے تعلیمی نظام کی تشکیل میں اس حکیم فرزانہ کے تصورات سے استفادہ کرے جس نے مغربی طریق کار کے حسن و قبح سے ہمیں آگاہ کیا اور دین، زندگی، اور تعلیم کے ان رشتوں کی وضاحت کی جو یورپ کے یکطرفہ ذوق کی

بدولت الجھ سے گئے تھے ۔ اور گو کہ ہم خود بھی ان تجربوں کی عملی منزل کے قریب نہیں پہنچے مگر ہمارے لئے ان تجربوں سے گزرنا مشکل بھی تو نہیں کیونکہ ہمارا مزاج اور ہمارے دین کا مزاج اصلاً امتزاجی اور عملی ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ مرور زمانہ سے ہم میں بھی ذوق و ذہنی کجروی پیداہو گئی ہے ۔ اس یک رخا پن کے کئی ثبوت ہیں ۔ مثلاً ایک طرف یہ غلط خیال کہ دین عبارت ہے صرف داخلی زندگی سے—اور علم کا مقصود اس داخلی زندگی کو سنوارنا ہے ۔ اس کا تعلق صرف تصفیہ قلب سے ہے اور اس میں تعقل، عمل اور مشاھدہ کوئی شے نہیں، اور دوسری طرف یہ کہ بعض لوگوں کے نزدیک فلسفیانہ تعقل ھی زندگی کی مشکلات کا حل ہے، کچھ ایسے لوگ بھی ہم میں ہیں جو تعقل اور وجدان دونوں کے منکر ہیں اور تمام مسائل کا حل سائنسی عمل و تجربہ پر منحصر سمجھتے ہیں ۔ یہ یقیناً ذہنی کجروی ہے جو ہمارے اصلی ذوق و مزاج سے مطابقت نہیں رکھتی ۔ ہمارا اصل مزاج داخلی اور خارجی زندگی کو ایک سمجھتا ہے ۔ اور یہ امر لایق اطمینان ہے کہ خود سائنسی فکر اپنے سب سے آخری دور میں زندگی کی داخلیت کا اعتراف کرنے لگی ہے! بنا بریں ملت کو اپنے نئے تعلیمی تجربے کی بنیاد کسی ایسی اساس پر رکھنی پڑیگی جو اسکے اصلی مزاج کے مطابق ہو—اور خوش قسمتی سے اقبال کے افکار نے اس اساس کی ضروریات و اصولیات کو اچھی طرح واضح کر دیا ہے—

کلام اقبال میں کردار نگاری

ماہرالقادری

اقبال کے کلام، پیغام اور شخصیت پر اتنا لکھا گیا ہے کہ شاید ہی دنیا کے کسی شاعر پر اتنی کم مدت میں کمیت ہی نہیں، کیفیت کے اعتبار سے بھی اسقدر لکھا گیا ہو، کتابوں پر کتابیں ہیں کہ اقبال پر آتی چلی جا رہی ہیں، مگرنہ پڑھنے والے سیر ہوتے ہیں اور نہ لکھنے والے اکتاتے ہیں! ''اقبالیات،،کی تکرار بھی لطف سے خالی نہیں ہے کہ اس اعادہ و تکرار سے ذوق و وجدان پریشان اور متوحش ہونے کے بجائے، لذت اندوز ہوتے ہیں ، اس تکرارمیں اس قدر تازگی ہے ـــــــ کہ :-

سو بار بھی ہم کہہ کے مکرر نہیں کہتے

جس طرح ساحل پر بیٹھکر کوئی بڑے سے بڑا نظر باز بھی دریا کی موجوں کو نہیں گن سکتا، یہی حال اقبال کے کلام کی خوبیوں کا ہے، فکر و تفلسف سے لیکر اظہار و بیان تک اور معانی سے لیکر الفاظ تک حسن و خوبی کے جواہر ہیں کہ معدن سے نکلتےچلے آرہے ہیں ـــــــ اقبال کے کلام میں جہاں دوسری گونا گوں خصوصیات اور محاسن پائے جاتے ہیں، وہاں ایک قابل ذکر خصوصیت ''کردار نگاری،، ہے ـ

کردار نگاری کا نام لیتے ہی لوگوں کا ذہن عام طر پر ناولوں اور افسانوں کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ یہ شاعری کی نہیں ناول و افسانہ کی خصوصیت ہے، یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے، مگر اس موضوع پر بحث و گفتگو میں یہ حقیقت بھی تو نگاہوں سے اوجھل نہ رہنی چاہئے کہ منظوم ڈراموں اور مثنویوں میں بھی کردار نگاری ملتی ہے، اور ناولوں، ڈراموں اور افسانوں کی طرح شروع سے آخر تک کردار ساتھ ساتھ چلتے ہیں، مگر ان کرداروں کے جہاں تک برتنے کا تعلق ہے، نثری ڈراموں اور افسانوں کے کرداروں سے نظم کے کردار اپنی ٹیک نک کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں ـ

ناول اور افسانہ کے کردار حقیقی شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں ''افسانہ،، کا لفظ ہی حقیقت سے اپنی دوری کا اعلان کرتا ہے، جہاں کہیں کرداروں میں

حقیقت، اصلیت اور واقعیت ہوتی بھی ہے——تو افسانہ نگار اور ناول نویس اپنے پلاٹ کو مربوط رکھنے اور افسانہ و ناول کو زیادہ سے زیادہ دلچسپ بنانے کے لئے اس میں خاطر خواہ تصرف کرکے تخیل و بیان کا ایک طلسم کھڑا کر دیتے ہیں، مگر اقبال کے یہاں نہ صرف یہ کہ افسانوں اور ناولوں سے بلکہ بزمیہ اور رزمیہ مثنویوں سے بھی کردار نگاری مختلف ملتی ہے وہاں تفصیل ہے، یہاں ایجاز ہے، وہاں پھیلاؤ ہے، یہاں سمناؤ ہے، وہاں ایک قطرے کو، وسعت دیکر دریا بنایا جاتا ہے اور یہاں دریا کو ایک کوزے میں نہیں بلکہ ایک قطرے میں بند کیا جاتا ہے اور پھر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اقبال کے کلام میں کردارنگاری حقیقت کی ترجمان ہوتی ہے، اقبال کو جس کسی نے بھی سب سے پہلے ”ترجمان حقیقت،، کہا اس نے بڑی حقیقت شناسی اورخوش ذوق کا ثبوت دیا۔

ایشیائی شاعری میں قصیدہ شاعری کی مقبول و پسندیدہ بلکہ یوں کہنا چاہئے معرکہ آراء صنف ہے، قصائد میں سب سے زیادہ موثر، پر لطف اور کام کی چیز ”تشبیب،، ہوتی ہے، شاعر کے تخیل اور قوت بیان کے جوہر تشبیب ھی میں کھلتے ہیں، ”گریز،، کے بعد تو قصائد میں آورد کا رنگ آ جاتا ہے، پھر یہ ”آورد،، بھی مبالغہ آمیزی کی اسحد تک پہونچ گئی ہے کہ وجدان اسکے غیر واقعی ہونے پر تلملا کر رہ جاتا ہے۔ ظہیر فاریابی نے قزل ارسلان کی مدح میں یہاں تک کہہ دیا۔

نہ کرسی فلک نہد اندیشہ زیر پائے
تا بوسہ بر رکاب قزل ارسلاں دھد

کوئی شک نہیں یہ شعر بہت پر شکوہ ہے مگر یہ شکوہ واقعیت اور فطرت کے کسقدر خلاف ہے۔

قصائد میں ”کردار نگاری،، کی جھلک کہیں کہیں ملتی ہے، عام طور پر مدح و منقبت کی مبالغہ آمیزی سے اس بزم کو سجایا جاتا ہے، شجاعت، سخاوت، دریادلی، رعایا پروری، عدل و انصاف اور علم دوستی یہی اوصاف ہیں جو قصائد میں پیش کئے گئے ہیں، اور ان قصائد کو پڑھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تمام امراء و سلاطین ایک ھی قسم کے کردار رکھتے ہیں۔

بادشاہوں اور امیروں کی مدح و توصیف کے بعد ان کو دعائیں بھی دی جاتی ہیں، غالب نے سراج الدین بہادر شاہ ظفر کے لئے دعا کی اور اس مضمون کو مبالغہ کی اسحد تک پہنچا دیا کہ اسکے آگے تخیل کی پرواز کے لئے گنجائش ھی نہیں رہتی۔ فرماتے ہیں :-

تا خدا باشد، بہادر شاہ باد

صنف قصیدہ میں کوئی شک نہیں کہ مصنوعی کردار نگاری ملتی ہے۔ مگر اس صنف نے زبان و ادب کو بہت کچھ دیا ہے، ابو تمام نے معتشم باللہ کے دربار میں جو قصیدہ پڑھا تھا، اسکے اس شعر کا زور بیان، تخئیل کی پرواز اور الفاظ کی سحرکاری دیکھئے:

السیف اصدق انباء من الکتب — تلوار کتابوں سے زیادہ سچ بولتی ہے

فی حدہ الحد بین الجد واللعب — اسکی باڑھ سنجیدگی اور ٹھٹول کے مابین حد فاصل ہے

جاہلیت کے عرب شعراء کی یہ خصوصیت انہیں عجمی شعراء سے ممتاز کرتی ہے کہ وہ بادشاہوں اور امیروں کی مدح نہیں کرتے تھے، عرب شعراء میں غالباً سب سے پہلے نابغہ ذبیانی نے اس عار کو گوارا کیا، شعرائے جاہلیت خود اپنی اور اپنے خاندان اور اسلاف کی مدح و توصیف میں شعر کہتے تھے، یعنی وہ خود اپنے قصیدہ خواں اور منقبت نگار تھے، عمرو بن کلثوم کے قصیدہ کا ایک شعر سنئے:—

اذا بلغ الفطام لنا صبی
تخرلہ الجبابر سا جدینا

ہمارے قبیلے کا بچہ جب دودھ چھوڑتا ہے—تو بڑے بڑے صاحبان حیرت و جلال اسکے آگے سجدے میں گر پڑتے ہیں

یہی وہ مشہور قصیدہ ہے جو سونے کے پانی سے لکھ کر حرم کعبہ کے دروازہ پر آویزاں کیا گیا تھا اور اسکو اسی بنا پر "معلقہ" کہا جاتا ہے۔ جاہلیت عرب کے ان قصائد میں قبیلوں اور خاندانوں کی سادہ اور فطری کردار نگاری بھی ملتی ہے مگر اس سادگی کو مبالغہ آرائی کچھ سے کچھ بنا دیتی ہے۔ خاص طور سے اس وقت جبکہ شاعر دوسرے قبیلہ اور خاندان کے مقابلہ میں اپنے قبیلہ کی برتری کا اظہار کر رہا ہو—

جاہلیت کے عرب شعراء جب وصل و اختلاط کے مضامین نظم کرتے ہیں تو متانت و سنجیدگی اور تہذیب و غیرت کی تمام حدوں کو پھلانگ جاتےہیں، یوں سمجھئے کہ عرب کا جاہلی ادب اپنے زمانہ کا "ترقی پسند ادب" ہے۔ یہ وہ کردار نگاری ہے، جس سے غیرت و حیا پناہ مانگتی ہے—

شاعری کی شوخی اور رنگینی کے ہم منکر نہیں ہیں، وصل و اختلاط کی جھلکیاں بھی شعر میں آتی ہیں مگر یہ بڑا ہی نازک مقام ہوتا ہے یہاں شاعر کو

تلوار کی باڑھ پر چلنا پڑتا ہے جسکے دونوں طرف نازک آبگینے چنے ہوتے ہیں، ذرا سی بے احتیاطی سے یہ آبگینے چور ہو جاتے ہیں، جن ہوس پرست شاعروں نے وصل و اختلاط کے عمل (Process) کو شاعری میں نظم کر دیا انھوں نے تہذیب و انسانیت اور خود شعر و ادب کیساتھ مذاق بلکہ ظلم کیا، شاعر کتنا ہی رنگین اور آوارہ مزاج کیوں نہ ہو، وہ بہر حال انسان ہوتا ہے جانور نہیں ہوتا، اور انسانیت و حیوانیت میں سب سے نمایاں فرق ''امتیاز حدود،، کا ہے اقبال کے کلام میں (Romance) کی شوخی و رنگینی کیساتھ تہذیب و شرافت کا امتزاج دیکھنے کے قابل ہے—

بخلوتش چو رسیدی نظر باو مکشا
کہ آن دمے ست کہ کار از نظارہ می گزرد

اور

دختر کے برهمنی، لالہ رخی سمن بری
چہرہ بروئی او کشا، باز بخویشتن نگر

طبیعت کا تقاضا ہے کہ اس بحث کو دراز تر کیا جائے مگر طبیعت کے اس تقاضے کو اگر پورا کیا گیا تو ہم اصل موضوع سے دور چلے جائیں گے—ہاں! تو ذکر تھا شعر و سخن میں ''کردار نگاری،، کا! سعدی کے نظم کا ایک مصرعہ ہے—

چہ خوش گفت فردوسی پاک زاد

اس میں فردوسی کی تعریف تو بیشک کی گئی ہے مگر ''پاک زاد،، سے فردوسی کے کردار کی عکاسی اور ترجمانی نہیں ہوتی، ''پاک زاد،، ایک ایسی صفت ہے، یا مدح و توصیف ہے جسے ہر شخص سے منسوب کیا جا سکتا ہے، اس شعر میں خود شاعری کی عظمت، شرافت نفس اور بے تعصبی کی جھلک ضرور ملتی ہے کہ اس نے مذہبی معتقدات کے اختلاف کے باوجود فردوسی کو ''پاک زاد،، کہا—

کسی شخص کے کردار کا تجزیہ پوری تفصیل اور شرح و بسط کے ساتھ نثر اور نظم میں کیا جاسکتا ہے اور کیا ہی جاتا ہے مگر شاعری کا کمال اس میں ہے کہ کم سے کم لفظوں میں کردار بیان کیا جائے، لیکن یہ ''کم سے کم لفظ،، اگر مبہم اور گنجلک ہو کر رہ جائیں اور کردار کی تصویر دھندلی پڑ جائے، تو یہ شاعری کا نقص ہے—

اقبال کا شاعرانہ کمال اور کردار نگاری کا اعجاز یہ ہے کہ اس نے ایک ایک شعر اور ایک ایک مصرعہ میں کردار کا جوہر اور شخصیت کا ست نکالکر رکھ

دیا ہے، شاعری میں یہ کمال و اعجاز اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جبکہ شاعر نفسیات کا ماہر ہو، ساتھ ہی کرداروں کی تہہ میں اتر کر اسکا پتہ لگایا ہو کہ فلاں کردار کا مرکزی نقطہ، مزاج غالب اور وہ ممتاز وصف کیا ہے جو پورے کردار پر چھایا ہوا ہے اور پوری شخصیت کو گھیرے ہوئے ہے ۔ پھر اس کردار شناسی کے بعد شاعر کو جو گوہر مقصود ہاتھ آیا ہے اسکو پرونے کا سلیقہ بھی اسے آنا چاہئے، اگر کردار اور نفسیات کا یہ مشاہدہ اور مطالعہ موزوں الفاظ کے قالب میں نہ ڈھل سکے، تو شاعری اپنے حسن اور تاثیر کو کھو دیتی ہے! عروس جمیل، لباس حریر اور جامہ موزوں ہی میں بھلی لگتی ہے!

اقبال کی شاعری میں خیال و اظہار کے درمیان جو معجزانہ ہم آہنگی نظر آتی ہے، اسی نے تو سب کے دل موہ لئے ہیں، فلسفہ کی کیسی کیسی سخت چٹانیں ہیں، جنکو اقبال نے تراش کر نازک و خوش رنگ پھول پتیاں بنائی ہیں اور تیشہ سے میناکاری کا کام لیا ہے۔

اقبال کی کردار نگاری کی چند مثالیں:

اتنے میں وہ رفیق نبوت بھی آگیا
جس سے بنائے عشق و محبت ہے استوار

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو ذات رسالت مآب سے جو والہانہ محبت تھی، وہی انکے کردار و سیرت کا خلاصہ اور مرکزی نقطہ ہے! سب سے پہلے اقبال نے صدیق اکبر کو "رفیق نبوت،، کہا کہ حضور کی جوانی سے لیکر دم وصال تک صدیق کی رفاقت ثابت ہے، حرم کعبہ ہو، غار ثور ہو، ہجرت ہو، فتح مکہ ہو، بدر ہو، حدیبیہ ہو، ہر مقام پر وہ نبی کے رفیق رہے، یہاں تک کہ قبر میں بھی حضور کے رفیق ہیں، صدیق کی اسی رفاقت نے اردو زبان و ادب کو "یار غار،، کی اصطلاح دی کہ، جس شخص کا کسی شخص سے حد درجہ کا دوستانہ، یارانہ اور اخلاص و محبت ہوتا ہے، اسے "یار غار،، کہا جاتا ہے:

عشق و محبت کی اولین شرط یہ ہے کہ محب اپنے محبوب کے چشم و ابرو کے اشاروں پر چلتا ہو، دوست کا رضا جو ہو، اس کی ہر بات اور ہر قول کی تصدیق کرتا ہو، اس کی اطاعت اور فرمانبرداری کو دین و ایمان سمجھتا ہو، صدیق اکبر کے عشق و محبت کو جب اس کسوٹی پر جانچتے ہیں تو وہ کھرا ثابت ہوتا ہے!

مصر کے ادیب اور مایہ ناز سیرت نگار محمود العقاد نے بڑی دل نشیں بات کہی کہ ابوبکر کے سامنے پہلے محمدؐ کی شخصیت تھی پھر نبوت تھی اور عمر بن الخطاب

کے سامنے پہلے نبوت تھی، پھر محمد ص کی شخصیت تھی، حضور کی ذات گرامی سے اس بے پناہ محبت اور والہانہ عقیدت کا یہ اثر تھا کہ بالغ مردوں میں نبوت کی سب سے پہلے تصدیق حضرت ابوبکر ہی نے کی! عشق و محبت میں چاہنے والے کی مرضی محبوب کی مرضی میں فنا ہو جاتی ہے، صدیق اکبر کی پوری زندگی اسی بے چون و چرا اطاعت کی شہادت دیتی ہے، اعتماد و تصدیق اور یقین و اطمینان کا یہ کمال دیکھئے کہ ابو جہل کی زبان سے حضور کے بیان کئے ہوئے واقعہ معراج کو سنکر صدیق اکبر اسکی تصدیق کرتے ہیں، اور انکی عقل اس حیرت انگیز واقعہ کو درست و صحیح ماننے میں ایک لمحہ کے لئے بھی تامل نہیں کرتی، اس تشریح و وضاحت کے بعد ایک بار پھر اس شعر کو پڑھئے۔

اتنے میں وہ رفیق نبوت بھی آگیا
جس سے بنائے عشق ومحبت ہے استوار

حضرت ابوبکر کی ذات و شخصیت اور سیرت و کردار سے "بنائے عشق و محبت کا استوار" ہونا اگرچہ کمال عشق و محبت ہے، مگر اس میں مبالغہ نہیں ہے، عشق رسول کا دعوی کرنے والوں کو ہر آن اپنے نفس اور اعمال کا جائزہ لیتے رہنا چاہئے کہ "صدیقیت" سے مشابہت میں کہاں کہاں کمی پائی جاتی ہے۔

پوچھا حضور سرور عالم نے اے عمر رض!
اے وہ کہ جوش حق سے ترے دل کو ہے قرار

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے مقدس کردار کو جو گونا گوں صفات کا مجموعہ ہے ایک مصرعہ میں بیان کر دینا خود اپنی جگہ۔

شاعری جز و یست از پیغمبری

کا نمونہ بلکہ شاہکار ہے: اقبال کی شاعری سکون و قرار کی نفی کرتی ہے، اقبال تو حرکت و اضطراب کا داعی ہے، یہاں تک کہ سارا جہان وصل محبوب کی تمنا کرتا ہے۔ مگر اقبال محبوب کا وصال بھی نہیں چاہتا، کیوں؟ اس لئے کہ۔

عشق بمیرد ز وصل

زندگی نام ہے تڑپنے اور بے چین رہنے کا، قرب و وصل کے بعد تشنگی جاتی رہی اور تڑپ مٹ گئی تو عشق و محبت کا یہ بہت بڑا المیہ (ٹریجڈی) ہے، اقبال نے اس مصرعہ میں۔

اے وہ کہ جوش حق سے ترے دل کو ہے قرار

اس چیز کو پیش کیا ہے کہ جسکے دل کو جوش حق سے قرار آئےگا، خود اسکا جوش حق کے سبب بیقراری کا کیا عالم ہوگا! ــ تو اقبال نے اس مصرعہ میں فاروق اعظم کے کمال اضطراب کو مصور کیا ہے۔

یہی ''جوش حق،، ہے جسکے ارد گرد عمر فاروق کی پوری زندگی اور تمام کردار گردش کرتا ہے، ایمان لانے کے بعد وہ حرم کعبہ میں آ کر کھلے خزانے نماز پڑھتے ہیں، بلکہ مکہ سے مدینہ کو ہجرت کرتے ہیں تو اعلان کرکے ناقہ پر سوار ہوتے ہیں، غزوۂ بدر کے بعد جب قیدیوں کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو یہی جوش حق ہے جو زبان حال سے یوں بولتا ہے کہ:۔

''ہم میں سے ہر شخص اپنے اپنے عزیز کو اپنے ہاتھ سے قتل کرے،،

غزوۂ بدر میں کفار قریش کی شکست فاش کے بعد جب عمیر زہر میں تلوار بجھا کر رسول اللہ صلی الله علیہ وسلم کو خاک بدھن گستاخ قتل کرنے کے لئے مدینہ آتے ہیں، تو یہی جوش حق کا پیکر عمررض اس شخص (عمیر) کا دونوں ہاتوں سے گلا دبائے ہوئے، اسے لیکر حضور کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور بات چیت کرتے اور ہاتھوں کو جنبش دیتے ہوئے، کسی کافر سے گستاخی یا سوء ادبی سرزد ہوتی ہے، تو عمر فاروق کا یہی جوش حق ہے، جو انکے ہاتھ میں تلوار کو گھما دیتا ہے۔ صلح حدیبیہ میں عمر فاروق نےجس جوش کا اظہار کیا وہ کوئی نسب و خاندان کی عصبیت کا جوش نہیں تھا، بلکہ حق کا جوش تھا، وہ اپنی ظاہر بین نگہ سے یہی دیکھ رہے تھے کہ صلح کی شرطوں سے باطل کے مقابلہ میں حق دب رہا ہے، ان کی رائے صحیح نہ تھی کہ یہی صلح ''فتح مبین،، ثابت ہوئی، مگر ان کی نیت بخیر تھی! حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا یہ جوش حق ہی تھا کہ فوجی نقطہ نگاہ سے عین نازک موقع پر حضرت خالد ابن ولید رضی اللہ عنہ کو عساکر اسلامی کی سپہ سالاری سے برطرف کر دیتے ہیں، اور یہ کارنامہ وہی صاحب عزیمت شخص انجام دے سکتا ہے، جسے اپنے جوش حق پر اعتماد ہو کہ کوئی سنگین واقعہ ظہور میں آگیا تو اس سے پوری طرح نمٹ لونگا، ساتھ ہی وہ اپنی فوج کے سپہ سالار کا پوری طرح مزاج شناس ہو، کہ ادھر سے اطاعت ہی کا معاملہ کیا جائیگا، عمر فاروق کا یہی جوش حق تھا، جسکی دھاک چاروں طرف بیٹھی ہوئی تھی اور اسلامی حکومت کے عمال اور حکام عمر رض کے احتساب سے ڈرتے تھے۔

عرب میں مشہور تھا کہ مرحب پہلوان اپنی جگہ سو پہلوانوں کے برابر تھا، ممکن ہے اس میں تھوڑا بہت مبالغہ بھی ہو مگر یہ واقعہ ہے کہ جوش حق ہی کی بدولت عمر فارق کی تنہا ذات جرار لشکروں پر بھاری تھی۔۔ہم آرام پسندوں کو اور نکموں کو اللہ کرے عمر فاروق رض کے جوش حق کا ایک ذرہ ہی میسر آجائے! (آمین)

لیکن بلال وہ حبشی زادہ فقیر
فطرت تھی جسکی نور نبوت سے مستنیر

حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی یہی فطرت جسکو اقبال نے ''نور نبوت سے مستنیر،، کہا ہے، بلال کا اصل کردار اور حقیقی سیرت ہے! سیاہ رنگت مگر دل روشن و مصفا، ایمان لانے کے بعد حضور کی رحلت تک پوری زندگی حضور ہی کے قدموں میں گزار دی اور مشکوۃ نبوت سے کسب نور کرتے رہے۔ فقر میں، زھد و قناعت میں، عبادت و اطاعت میں، معاملت اور معاشرت میں، حضرت بلال کے یہاں انوار محبت ہی جھلکتے اور جھم جھم کرتے نظر آتے ھیں۔ بارگہ نبوت کے اس تقرب کے سبب، بلال حبشی کی قسمت پر نہ جانے انصار و قریش میں کون کون غبطہ کرتا ہوگا، حضرت بلال کی اسی نورانی فطرت اور روشن و تابناک سیرت کو دیکھکر، ان کی وفات پر عمر فاروق جیسے جلیل القدر صحابی اور جانشین رسول کی زبان حق ترجمان یوں گویا ہوئی کہ۔

''آج ہمارا سردار مر گیا،،

حضرت سیدۃ النسا فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کی مقدس و معصوم سیرت و کردار اور پاک وطاہر معاشرت پر اقبال کا یہ ایک مصرعہ۔

آسیا گردان و لب قرآن سرا

کسقدر جامع اور حقیقت کا ترجمان ہے، اس مصرعہ کے دو اجزا ھیں ایک ''آسیا گردان،، اس سے حضرت سیدہ فاطمہ سلام اللہ علیہا کی سادہ معاشرت، جفا کشی اور ایثار پسندی کی تصویر کھچتی ہے اور دوسرا جز ''قرآن سرا،، ہے، جو حضرت سیدہ کے کمال دین داری پر دلالت کرتا ہے، چکی پیستے میں قرآن کریم سے یہ شغف یقیناً اس معصوم و مقدس کردار کا پرتو اور ظل ہونا چاہئے، جسکی شان میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ''کان خلقہ القرآن،، فرمایا تھا۔

''آسیا گردانی،، سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ جو خاتون چکی پیستی ہو، اسکو گھریلو زندگی سے کتنا لگاؤ اور تدبیر منزل سے کسقدر شغف ہوگا، امور خانہ داری میں دلچسپی لینا ہی عورت کی شرافت و عظمت کی دلیل ہے۔پھر اس پر بھی غور کیجئے کہ چکی پیستے میں عورتیں عموماً گیت گایا کرتی ھیں تا کہ دل بہلتا رہے اور چکی کی مشقت ھلکی ہوتی رہے

——تو——

وہ خاتون جسکا دل قرآن کریم کی تلاوت سے بہلتا ہو، اور یہی اسکا گیت، نشید اور حدی ہو، اسکا کردار لازماً قرآنی اخلاق کے سانچے ہی میں ڈھلا ہوگا۔

تین کردار ھیں۔۔۔مولانا رومی، امام رازی، اور بو علی سینا کے کردار! یہ

تینوں شخصیتیں اپنی اپنی جگہ بلند ہیں۔ مگر اقبال جسکی فکر و نگاہ نے کتاب و سنت کے دامن میں پرورش پائی ہے اور جسکے مشاہدہ و تفکر کا زاویہ نگاہ قرآنی اور اسلامی ہے، وہ ان تینوں کرداروں میں فرق کرتا ہے!

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی

''سوز و ساز،، یہ مولانا رومی کی زندگی اور ان کا کردار ہے اور یہی اہل دل کا کردار ہوا کرتا ہے، ''سوز و ساز،، سے دل کی تڑپ اور ساتھ ہی دل کے کیف و نشاط کی ترجمانی ہوتی ہے، تصوف کی اصطلاح میں غالباً اسی کو ''بسط،، کہا جاتا ہے جو ''انقباض،، کی ضد ہے! صرف سوز ہی سوز ہو تو زندگی خشک و بے کیف بنکر رہ جائیگی اور ساز ہی ساز ہو تو زندگی پر کیف و نشاط کا غلبہ ہوگا، اور یہ دونوں انتہائیں فطرت سے بعد رکھتی ہیں، صحیح فطری تناسب یہ ہے کہ ''سوز و ساز،، ایک جگہ جمع ہو جائیں—رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس زندگی میں یہی تناسب معراج کمال کو پہونچا ہوا تھا؛ ایک طرف حضور کی یہ کیفیت کہ دو دو وقت کے فاقے ہوتے تھے اور رات رات بھر اللہ تعالیٰ کے حضور نماز میں کھڑے رہتے تھے یہاں تک کہ پائے مبارک متورم ہو جاتے تھے اور دوسری طرف حضور نے فرمایا کہ میں عورت اور خوشبو کو پسند کرتا ہوں اور سرکار نے تیر اندازی اور شہسواری کی امت کو ترغیب دی—

مولانا روم کا ''سوز و ساز،، اقبال کا پسندیدہ کردار ہے، اپنے شعروں میں وہ اسے بار بار پیش کرتے ہیں— امام فخرالدین رازی پر عقلیت کا غلبہ تھا مگر دینی اسپرٹ بھی ان کے اندر خاصی ابھری ہوئی تھی، اس لئے اقبال اس کردار سے پیر رومی کے کردار کی طرح دلچسپی تو نہیں رکھتے مگر اس سے بیزار بھی نہیں ہیں، اس کردار کا وہ بہر حال احترام کرتے ہیں۔ تیسرا ''کردار،، بو علی سینا کا کردار ہے، جس پر عقلیت اور عجمیت کا غلبہ ہے، اسی لئے—

بو علی اندر غبار ناقہ گم

کی اقبال نے طنز کی ہے! بو علی سینا مسلمان فلسفی تھا، لیکن اسکے فکر و ذہن پر یونانی فلسفہ غالب تھا، اسلئے وہ اپنی عقل و ذہانت کے جوش میں ان وادیوں میں بھی نکل جاتا تھا جہاں وحی الٰہی سے بےنیاز ہوکر یا تو خود اسکی اپنی عقل رہنما ہوتی ہے یا یونانی فلاسفہ کے افکار اسکے دلیل راہ ہوتے ہیں، اسی لئے وہ اقبال کی نگاہ میں ''غبار ناقہ میں گم ہو کر رہ جاتا ہے،، اور لیلائے مقصود تک نہیں پہونچ پاتا، اس کے برخلاف دوسرا کردار مولانا روم کا ہے، جنکی تمام دانش و عقل اور فہم و شعور وحی الٰہی کے پابند ہیں، اس لئے ان کے ہاتھ لیلائے

مقصود کے پردۂ محمل کو تھام لیتے ھیں اور وحئی الٰہی کی رھنمائی اور روشنی کے سبب ادھر ادھر بھٹکنے نہیں پاتے—

تڑپ رھا ھے فلاطون میان غیب و حضور
ازل سے اھل خرد کا مقام ھے اعراف

افلاطون پر کتنی کتابیں لکھی گئی ھیں، اور اس کا کردار اور افکار ایک ھزار سال سے موضوع فکر و بحث بنے ھوئے ھیں مگر اقبال کا صرف یہ ایک شعر ''فلاطونیات،، کے دفتروں پر بھاری ھے، اس ایک شعر میں افلاطون کے کردار و افکار کی روح کھچ کر آگئی ھے:—

اقبال کا ایک اور شعر ھے:—

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

اقبال خدا نخواستہ ''عقل،، کا مخالف نہیں ھے اور نہ وہ بے عقلی کو کوئی اچھی چیز سمجھتا ھے، ھاں! یہ ضرور ھے کہ وہ دل کو عقل پر ترجیح دیتا ھے اور اسکے نزدیک ارباب دل کا مقام اھل دانش سے بلند تر ھے، اسلئے کہ عقل طرح طرح کے حیلے تراشتی اور مصلحتوں کی باریکیاں سجھاتی ھے، اور کسی انقلاب آفریں اقدام کیلئے مشکل ھی سے تیار ھوتی ھے—

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ھے محو تماشائے لب بام ابھی

یہ عقل ھی کی نقطہ آفرینی تھی ،جس نے معلم الملکوت کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے سرتابی کی پاداش میں راندۂ درگہ اور ابلیس لعین بنا دیا، جس پر قیامت تک لعنت کی جائے گی (اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم):

افلاطون نہ تو ملحد تھا اور نہ منکر تھا مگر ساتھ ھی یقین و ایمان کی وہ متاع بھی اسکے دامن میں نہ تھی جو وحئی الٰہی کے واسطہ سے ملتی ھے اور جہاں تذبذب و تامل کی جگہ یقین، سپردگی اور تسلیم و رضا پائی جاتی ھے اقبال نے افلاطون کو گمراہ نہیں کہا، گمراھی اور الحاد و انکار کے مقابلہ میں ''غیب و شہود،، کے درمیان تڑپتے رھنا ھی بسا غنیمت ھے، اور دوزخ کے مقابلہ میں اعراف ھی بہت بڑی نعمت ھے—

از دوزخیان پرس کہ اعراف بہشت است (سعدی)

مگر ظاھر ھے کہ بہشت کے سامنے اعراف کی کیا حقیقت ھے جس طرح دوزخی اعراف کو بہشت سمجھتے ھیں اسی طرح اھل جنت کے نزدیک اعراف دوزخ کا نمونہ ھے!

اقبال کی نگاہ میں ان تین کرداروں کا موقف یہ ہے—

(۱) ارباب دل (یعنی اھل ایمان) کا مقام جنت ہے

(۲) خیر پسند اھل عقل (جو منکر و ملحد نہیں ھیں) کا مقام اعراف ہے

(۳) منکر و ملحد اھل عقل کا مقام دوزخ ہے

افلاطون چونکہ خیر پسند تھا اور انکار و الحاد کی طرف اس کا میلان نہ تھا، اسلئے بعض وقت اسکے افکار و تعلیمات پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ مسائل اسکو ''القا،، کئے جا رہے ھیں اور وحی و الہام کی پرچھائیاں اسکے فکر و ذھن پر پڑ رہی ھیں، یہ وہ عالم ہے جب وہ ''حقیقت الحقائق،، سے قریب ہوتا ہے، غالباً اسی کو اقبال نے ''شہود،، سے تعبیر کیا ہے جہاں خود حقیقت بر افگندہ نقاب ہوتی ہے، مگر چونکہ انبیاء کرام کے ذریعہ وحی الہی کی رہنمائی افلاطون کو حاصل نہیں ہے، اسلئے جب ذھول طاری ہوتا ہے تو اسکے افکار الجھ جاتے ھیں، اسکی باتیں پیچیدہ ہو جاتی ھیں جیسے کوئی روشنی سے یکایک اندھیرے میں آجائے، یہی افلاطون کے لئے وہ عالم غیب ہے، جہاں حقیقت سے بعد ہو جاتا ہے— تو اقبال کی نگاہ میں افلاطون کا یہ کردار ہے کہ کبھی حقیقت سے قرب اور کبھی حقیقت سے بعد، اور اسی قرب (شہود) اور بعد (غیب) کے درمیان وہ مضطرب رہتا ہے!

آرنلڈ اقبال کا شفیق استاد تھا، علم دوست اور نیک نفس مستشرق! مسلمانوں کے علوم و فنون اور انکی تاریخ و تہذیب سے اسکو دلچسپی تھی، ساری زندگی علم و دانش ھی کی طلب و جستجو میں گزار دی، آرنلڈ کا اپنے شاگردوں سے ایسا سلوک تھا جیسے باپ کا بیٹے سے ہوتا ہے— کتابیں ھی اس کا اوڑھنا بچھونا تھیں اور علم ھی اسکی زندگی کا مقصد تھا،—اس کردار کو علامہ اقبال نے اس شعر میں کس عقیدت و محبت کے ساتھ پیش کیا ہے اور کتنی سچی بات کہی ہے—

تو کہاں ہے اے کلیم ذروۂ سینائے علم
تھی تری موج نفس باد نشاط افزائے علم

یہ شعر کردار نگاری کے ساتھ آرنلڈ کی علمی عظمت کا اعتراف بھی ہے

اقبال ایک صاحب پیغام شاعر ہے اور داغ خالص غزل گو ہے، دونوں کے درمیان فکر و نظر کا کوئی اشتراک نہیں ہے، فکر و خیال کے اختلاف کے ساتھ دونوں کا انداز بیان اور اسلوب اظہار بھی مختلف ہے: اقبال نے جب ہوش سنبھالا تو سارے ھندوستان میں داغ کی غزلوں کی دھوم تھی اور شاعری میں داغ کی ذات مرجع خاص و عام بنی ہوئی تھی، اقبال نے بھی شاعری میں اسی ''جہان استاد،،

کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا، داغ کی زبان میں جو لوچ تھا اور اظہار بیان پر جو حیرت انگیز قدرت تھی اس سے اقبال نے بھی فائدہ اٹھایا، اگر دنیا کے احوال وفات پائے ہوؤں کی روحوں تک پہونچتے ہیں، تو داغ کی روح اپنے شاگرد اقبال کی عالمگیر شہرت اور بے پناہ قبولیت کو دیکھ کر فخر کرتی ہوگی۔

اقبال نے کئی مرثیے کہے ہیں مگر سب سے زیادہ اثر انگیز مرثیہ داغ کا ہے! اپنی ماں پر جو اقبال کا مرثیہ ہے، اس تک میں وہ سوز و درد اور تاثیر نہیں ہے، جو داغ کے مرثیہ میں ہے۔ داغ کے مرنے پر اقبال کے دل کو جو چوٹ لگی ہے وہ نظم کے قالب میں ڈھل کر بڑی درد انگیز بن گئی ہے۔

لکھی جائیں گی کتاب دل کی تفسیریں بہت
ہوں گی اے خواب جوانی تری تعبیریں بہت
ہو بہو کھینچے گا ،لیکن عشق کی تصویر کون ؟
اٹھ گیا ناوک فگن مارے گا دل پر تیر کون؟

''عشق کی ہو بہو تصویر کشی ،،—اور ''ناوک فگنی،، یہی داغ کی شاعری کا مزاج ہے، داغ کا کمال ہے، داغ کا فن اور اس کا کردار ہے، حسن و عشق کی کیسی کیسی نزاکتیں ہیں جو داغ کی غزلوں میں فلم کی تصویروں کی طرح بولتی ہوئی نظر آتی ہیں اور اسکے شعروں میں وہ سوز و اثر پایا جاتا ہے کہ دلوں میں تیر کی طرح پیوست ہوتے چلے جاتے ہیں، داغ نے شعر نہیں کہے سچ مچ ناوک فگنی کی ہے اور دلوں پر تاک تاک کر تیر مارے ہیں، جو کوئی بھی داغ کے شعروں کو پڑھے گا، ان تیروں کی کسک محسوس کرے گا!

داغ یوں ہی ناوک فگن نہیں بن گیا تھا، خود اسنے بھی اپنے دل پر تیر کھائے تھے، صیاد کبھی صید بھی رہ چکا تھا، اقبال نے داغ کو ''ناوک فگن،، کہہ کر اسکے فن اور کردار کو دو لفظوں میں بیان کردیا۔

اقبال کا یہ شعر—

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اسکو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے؟

میں نے بارہا پڑھا تھا مگر جب تک نطشہ کی کتاب ''بقول زردشت،، میری نظر سے نہ گزری تھی ''مجذوب فرنگی،، کا صحیح مفہوم سمجھ میں نہیں آیا تھا، ''مجذوب فرنگی،، کی ترکیب سے نطشے کے افکار و کردار کی جیسی صحیح ترجمانی ہوتی ہے کسی اور لفظ اور لقب سے نہیں ہوسکتی !

شرعی اصطلاحیں بالغ و نابالغ، عاقل و غیر عاقل، مکلف اور غیر مکلف

ہیں ، ''مجذوب،، کوئی شرعی اصطلاح نہیں ہے مگر یہ لفظ مسلمانوں میں بہت عام ہے، اور''مجذوب،، کے نام سے ایک عجیب کردار ذہن و فکر کے سامنے ابھر آتا ہے: تصوف میں سالک کا مقام مجذوب سے بہر حال بلند تر ہے، مگر ''مجذوب ،، سے بھی روحانی عقیدت وابستہ ہے !

''مجذوب،، ایک ایسے آدمی کو کہتے ہیں کہ جو غیر مکلف ہو اور اسکے جذب و بے خودی اور فقدان شعور کے سبب اس پر شرعی حدود جاری نہ ہو سکیں: اس کا عالم یہ ہوتا ہے کہ کسی دن ترنگ آئی تو مسجد میں پہونچ گیا اور وہاں جا کر جو نماز پڑھنی شروع کی ہے۔ تو ایک ایک سجدہ آدھ آدھ گھنٹہ میں بھی پورا نہیں ہو رہا ہے، دوسرے دن ٹھیک مغرب کی نماز کے وقت گانا سنا جا رہا ہے اور شراب پی جا رہی ہے، رات خانقاہ میں بسر کی اور دن چنڈو خانہ میں گزارا، باتیں زیادہ تر بے تکی، الجھی اور بہکی ہوئی—

پوچھی زمین کی تو کہی آسمان کی

''مجذوب کی بڑ،، اردو کی معروف اصطلاح بن گئی ہے— مگر کبھی کبھی مجذوب کے منہ سے بڑے پتہ کی بات بھی نکل جاتی ہے ، نہ صرف پتہ کی بات بلکہ بہت اونچی بات، جیسے اس شخص کے دل میں یہ نکتہ القا کیا گیا ہے اور اسکے ادراک پر روح القدس کی پرچھائیں پڑ گئی ہے—

نطشہ الہانوی کو اقبال نے ''مجذوب فرنگی،، کہا ہے، اسکے ملفوظات کا بھی یہی عالم ہے کہ صفحے کے صفحے پڑھ جائیے ، کچھ نہیں کھلتا کہ کہنے والے کا مفہوم کیا ہے، پیچیدگی میں پیچیدگی، راز اندر راز، الجھنیں ہی الجھنیں، سچ مچ ''مجذوب کی بڑ،،! مگر کہیں کہیں وہ ایسی اونچی بات کہہ جاتا ہے ، جیسے یہ بات اسنے خود اپنے ارادہ سے نہیں کہی، اس سے کہلوائی گئی ہے ، نیٹشے کے یہاں کہیں کہیں ایسے ''نیم ربانی،، اقوال بھی آگئے ہیں —

''تم نے جو میرے ساتھ برائی کی ہے، اسے میں تو معاف کردوں گا،
مگر تم نے جو اپنے ساتھ برائی کی ہے اسے کون معاف کرے گا،،

نیٹشے کا یہی ''جذب،، مافوق الانسان کی تلاش میں ، مولانا روم کے اس خیال—

از دام و دد ملولم انسانم آرزوست

کا ہم آواز بن جاتا ہے—

اقبال کے کلام میں جو تلمیحات پائی جاتی ہیں وہ مستقل پس منظر رکھتی ہیں ، اور ان کا اقبال کے پیغام اور افکار سے بڑا گہرا تعلق ہے، ان ''کرداروں،، کو سمجھنے کے لئے اسکی ضرورت ہے کہ ان کرداروں کا پہلے کتابی مطالعہ

کیا جائے اور نہ صرف مطالعہ بلکہ انہیں سمجھا جائے، جس کسی نے مولانا روم کو نہیں پڑھا وہ ''سوز و ساز رومی،، کی لذت کو کیا جانے، جس نے رازی کا مطالعہ نہیں کیا وہ نہیں سمجھ سکتا کہ اقبال نے ''پیچ و تاب رازی،، کہکر کس حقیقت کو بے نقاب کردیا، جو بو علی سینا کے افکار سے واقف نہیں ہے، اس پر۔

بو علی اندر غبار ناقہ گم

کی معنویت آشکار ہو ہی نہیں سکتی، جس نے زمخشری کے فن کو نہیں سمجھا، وہ:۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

میں ''صاحب کشاف،، کی تلمیح کی گہرائی کو نہیں پہونچ سکتا، جو کوئی اشتراکیت کے فلسفہ اور اشتراکیوں کی زندگی سے باخبر نہیں ہے، اسے پتہ نہیں چل سکتا کہ اشتراکیوں کو علامہ اقبال نے ''کوچہ گرد،، کہکر ان کے کردار کی ہو بہو تصویر کھینچ دی ہے:

مسلمانوں میں لیڈر اور قائد تو بہت گزرے ہیں مگر رئیس‌الاحرار مولانا محمد علی جوہر کی زندگی اسلئے ممتاز نظر آتی ہے کہ اس میں دینی اخلاق سموئے ہوئے تھے، انگریز کے دور حکومت میں اول اول نظر بند ہوئے تو قید خانہ سے اسطرح رہا ہوئے کہ چہرہ پر خوب گھنی داڑھی تھی اور قرآن پاک گردن میں حمائل تھا، اسلام کی کسی چھوٹی سی چھوٹی روایت اور شریعت کی ادنیٰ قدر کو بھی خطرے میں دیکھتے تو تڑپ اٹھتے، ہندوستان کی مرکزی اسمبلی میں جب شاردا بل پیش ہوا، جسکی زد مسلمانوں کے دینی مسائل نکاح و ازدواج پر پڑتی تھی، تو بے چین ہو گئے، اور ڈنکے کی چوٹ اعلان کیا کہ میں اس کی خلاف ورزی کروں گا، شریعت میں مداخلت برداشت نہیں کی جا سکتی، خدا اور رسول کی محبت مولانا محمد علی کے دل و دماغ میں رچ گئی تھی، کیا اسلامی جوش تھا، کیا دینی غیرت تھی (اللھم کثرامثالھم) تو مولانا محمد علی جوہر رحمتہ‌اللہ علیہ کی یہ زندگی جبتک سامنے نہ ہوگی، اس وقت تک اقبال کے اس شعر

خاک قدس اورا بہ آغوش تمنا در گرفت
سوئے گردوں رفت زاں را ہے کہ پیغمبر گزشت

کی لذت سے شوق و وجدان محروم رہینگے!

اقبال کا فلسفہ

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

ایک مفکر کی حیثیت سے اقبال نے جن تصورات کو پیش کیا ہے ان کا سر چشمہ صرف ایک تصور ہے جسے اقبال نے ''خودی،، کا نام دیا ہے۔ اقبال کے تمام حکیمانہ تصورات اسی تصور سے ماخوذ ہیں اور اس سے ایک علمی اور عقلی تعلق رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تمام تصورات خود ایک دوسرے کے ساتھ بھی ایک علمی اور عقلی رشتہ میں منسلک ہیں اور اقبال کا فکر ایک ایسے نظام حکمت کی صورت میں ہے جسکا ہر تصور دوسرے تمام تصورات سے علمی اور عقلی تائید اور توثیق حاصل کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جبتک ہم اس نظام کے مرکز یعنی تصور خودی کو ٹھیک طرح سے نہ سمجھیں ہم اقبال کے کسی تصور کو بھی ٹھیک طرح نہیں سمجھ سکتے۔ اور اسکے برعکس جب تک ہم اقبال کے ہر تصور کو جو اسکے نزدیک تصور خودی کے حاصلات یا مضمرات میں سے ہے ٹھیک ٹھیک نہ سمجھ لیں ہم خودی کے تصور کو اچھی طرح نہیں سمجھ سکتے۔ گویا اقبال کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اسکے افکار کو الگ الگ کر کے اپنے غور و فکر کا موضوع نہ بنائیں بلکہ اسکے پورے فکر کا مطالعہ ایک کل یا وحدت کی حیثیت سے کریں۔

ظاہر ہے کہ جب اقبال کا ہر تصور ایک پورے نظام فکر کا جزو ہے اور یہ پورا نظام فکر اس کی تشریح اور تفہیم کرتا ہے تو ہم اسے اس نظام کے جزو کی حیثیت سے ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اس سے جدا کر کے نہیں سمجھ سکتے اور نہ ہی اس نظام کے کسی پہلو کو نظر انداز کر کے یا حذف کر کے یا غیر ضروری قرار دیکر سمجھ سکتے ہیں۔ جب تک ہم اقبال کے کسی تصور کو اسکے پورے نظام فکر کی روشنی میں اور اس کے باقی ماندہ تمام تصورات کی مدد سے نہ سمجھیں وہ ہمارا اپنا پسندیدہ تصور ہو تو ہو اقبال کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اقبال کا تصور تو وہی ہوسکتا ہے جس کی ماہیت اسکے پورے نظام فکر نے معین کی ہو۔ جب ہم ایک نظام فکر کے کسی جزو کو اس سے الگ کردیں تو وہ اسی طرح سے مردہ ہوجاتا ہے جس طرح کہ جسم حیوانی کا ایک عضو جب جسم سے کاٹ دیا جائے تو مردہ ہو جاتا ہے۔ یہ اصول فہم اقبال کے لئے ایک کلید کا درجہ رکھتا ہے۔ اقبال کا مطالعہ کرنے والوں یا اقبال پر لکھنے والوں میں، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، آج

اقبال کے نظریات کے بارے میں جسقدر غلط فہمیاں پائی جاتی ھیں، جسقدر مباحثے یا اختلافات موجود ھیں یا جسقدر ان نظریات کونادانستہ طور پر اپنے اپنے خیالات کی تائید کے لئے استعمال کرنے کی غلط کوششیں کی جارھی ھیں ان سب کا باعث یہی ھے کہ انھوں نے اس اصول کو مد نظر نہیں رکھا۔

سوال پیدا ھوتا ھے کہ خود فکر یا حکمت کی نوعیت کیا ھے؟ اور ھمیں اسکی ضرورت کیا ھے؟ اور پھر اقبال کا فکر ایک نظام حکمت کی صورت میں کیوں ھے؟ اقبال نے ایک ھی حقیقت پر اپنے تمام افکار کی بنیاد کیوں رکھی ھے؟ کیا اقبال کا یہ طرز عمل ضروری تھا یا محض اتفاق ھے؟ ھم شاید اس سوال کو نظرانداز کر سکتے تھے لیکن فکر اقبال کی تشریح کے لئے اس سوال کو اٹھانا اور اسکا جواب دینا ضروری ھے۔

جب سے انسان نے ھوش سنبھالا ھے وہ برابر اس کوشش میں لگا ھوا ھے کہ جس کائنات میں اچانک وہ آ نکلا ھے اسکی حقیقت معلوم کرے۔ اسکی وجہ یہ ھے کہ جب تک اسے کائنات کی حقیقت معلوم نہ ھو وہ جان نہیں سکتا کہ خود اس کی حقیقت کیا ھے اور کائنات کے ساتھ اس کا تعلق کیا ھے۔ کائنات کی حقیقت سے اسے اپنی حقیقت کا سراغ ملتا ھے کیونکہ وہ خود بھی کائنات کا ایک اھم جزو ھے اور اپنی حقیقت وہ اس لئے جاننا چاھتا ھے تاکہ اسے معلوم ھو جائے کہ اسکی زندگی کا اصلی مقصد کیا ھے اور وہ اپنی عملی زندگی کی تشکیل اور تعمیر کسطرح سے کرے کہ اس سے اپنے لئے اس دنیا میں یا کسی اگلی دنیا میں (اگر وہ بھی ھوتو) بہترین قسم کے نتائج و ثمرات حاصل کرسکے۔ وہ جانتا ھے کہ اگر وہ کائنات کے متعلق ھر قسم کے ممکن سوالات کا تسلی بخش جواب حاصل کرلیگا تو اسے اپنے آپ کے متعلق بھی ھر قسم کے سوالات کا تسلی بخش جواب مل جائیگا اور پھر وہ اس جواب کی روشنی میں اپنے تمام مسائل کا صحیح حل معلوم کرسکیگا اور اپنی زندگی کا استعمال صحیح طریق سے کر سکے گا۔ یہی وجہ ھے کہ کائنات کی حقیقت کا جو تصور بھی وہ قائم کرتا ھے اپنی عملی زندگی کو نہایت احتیاط کے ساتھ اس کے مطابق بناتا ھے۔ گویا اسکے لئے حقیقت کائنات کی تلاش نہ تو کوئی تفریحی مشغلہ ھے اور نہ ھی کوئی علمی یا نظری مسئلہ، بلکہ ایک شدید عملی ضرورت ھے جسکی اچھی یا بری تشفی اسکی روز مرہ کی زندگی کی تمام چھوٹی بڑی تفصیلات کو معین کرتی ھے۔

یہ غلط ھے کہ حقیقت کائنات کے تصورات یا نظریات حکماء یا فلاسفہ سے مخصوص ھوتے ھیں۔ در اصل آج تک کوئی تندرست فرد بشر جاھل یا عالم ایسا نہیں ھوا اور نہ آئندہ ھو سکتا ھے جو حقیقت کائنات کا کوئی اچھا یا

برا صحیح یا غلط، جاہلانہ یا عالمانہ، مختصر یا مفصل، منظم یا غیر منظم تصور نہ رکھے اور اپنی ساری عملی زندگی کو اس کے مطابق نہ بنائے۔ حکماء یا فلاسفہ صرف وہ لوگ ہیں جو اور لوگوں کی نسبت زیادہ ذہین اور باریک بین ہوتے ہیں اور اپنے ذوق اور اپنی افتاد طبیعت کے لحاظ سے حقیقت کائنات کے مسئلہ پر غور و خوض کرنے اور اسکو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے زیادہ موزوں اور مستعد ہوتے ہیں جس طرح سے بعض افراد عام لوگوں کے لئے غلہ پیدا کرنے میں یا کپڑا بننے میں یا اور ضرورت کی چیزیں بہم پہنچانے میں لگے رہتے ہیں اسی طرح نوع بشر کے حکماء و فلاسفہ عام لوگوں کی سب سے بڑی ذہنی یا روحانی ضرورت کی چیزیعنی حقیقت کائنات کا صحیح تصور بہم پہنچانے میں لگے رہتے ہیں۔ ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ حقیقت کائنات کے متعلق خود ان کا اور دوسرے لوگوں کا تصور زیادہ سے زیادہ صحیح ہو تاکہ وہ خود اور دوسرے لوگ اپنی عملی زندگی کو زیادہ سے زیادہ صحیح بنا سکیں۔ لیکن حقیقت کائنات کے تصور کی ضرورت ہر انسان کے لئے اسقدر شدید اور ناقابل التواء ہوتی ہے کہ لوگ کبھی فلسفیوں اور حکیموں کی تحقیق و تجسس کے ایسے نتائج کا انتظار نہیں کرتے جو آئندہ دستیاب ہونے والے ہوں اور جو نظریات پہلے ہی موجود ہوتے ہیں ان میں سے کوئی نظریہ قبول کرکے اس پر عمل درآمد شروع کر دیتے ہیں۔ اور وہی نظریہ اپنی اولادوں کو وراثت میں سونپ جاتے ہیں۔ لیکن اگر بعد میں آنے والی نسلیں کسی فلسفی کے نظریہ سے متاثر ہو جائیں تو اپنے نظریہ کو بدل لیتی ہیں۔ تاریخ کے اکثر بڑے بڑے انقلابات فلسفیوں، حکیموں اور داناؤں کے فکر کی پیداوار ہیں۔

حکماء اور فلاسفہ ہر دور میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ان میں سے جو بعد میں آتے ہیں اپنے متقدمین کے فکر کی اصلاح کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ اس طرح سے ان کے اختلافات کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اگرچہ فلسفیوں اور حکیموں کا گروہ آج تک حقیقت کائنات کا صحیح تصور پیش کرنے سے قاصر رہا ہے تاہم جب سے اس گروہ نے حقیقت عالم پر غور و فکر شروع کیا ہے اس وقت سے لیکر آج تک ایک پر اسرار وجدانی شہادت کی بنا پر اس بات کا پختہ یقین ان پر غالب رہا ہے کہ کائنات ایک یکساں کل یا وحدت ہے یعنی وہ فاصلہ اور وقت دونوں کے لحاظ سے ایسے منطقوں یا حصوں میں بٹی ہوئی نہیں جن میں متضاد قسم کے قوانین قدرت جاری ہوں۔ کائنات کے قوانین مسلسل اور مستقل ہیں۔ وہ نہ صرف ہر جگہ ایک ہی ہیں بلکہ ہر زمانہ میں بھی ایک ہی رہتے ہیں۔ وحدت عالم کا یہ فطری اعتقاد تمام بڑے بڑے حکیموں، فلسفیوں اور سائنسدانوں کے فکر میں خواہ وہ تصور پرست ہوں یا مادہ پرست ایک قدر مشترک کا حکم رکھتا ہے۔ اگرچہ کوئی بڑا فلسفی یا سائنسداں اسکی صحت کی دلیل طلب نہیں کرتا بلکہ

آغاز ہی سے اسے اپنے مسلمات میں شمار کرتا ہے تاہم اسکی صحت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ وہ آج تک غلط ثابت نہیں ہو سکا۔ سائنس اور فلسفہ کی تمام ترقیات جو اب تک وجود میں آئی ہیں ان کی بنیاد یہی حقیقت ہے اور وہ سب ملکر اسکی صحت کی شہادت دیتی ہیں اور سچ بات تو یہ ہے کہ اگر جویان حق و صداقت اور طالبان علم و حقیقت اس عقیدہ سے آغاز نہ کرتے اور یہ عقیدہ صحیح نہ ہوتا کہ کائنات ایک وحدت ہے اور اسکی تعمیر کے اندر ایک تسلسل موجود ہے جو کہیں نہیں ٹوٹتا، تو سائنس اور فلسفہ دونوں ممکن نہ ہوتے، یہی وہ عقیدہ ہے جو سائنسدان اور فلسفی دونوں کو اپنے اپنے دائرہ میں علمی تحقیق کے لئے اکساتا ہے اور اسی کی تصدیق سے وہ اپنی علمی تحقیق کے نتائج پر مطمئن ہوتا ہے اور اسکی راہ پر آگے قدم اٹھاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر فلسفی یا سائنسدان کومعلوم ہو جائے کہ جو علمی حقیقت (Scientific fact) اس نے دریافت کی ہے وہ محض وقتی اور مقامی ہے اور اسکی متبادل یا متوازی علمی حقیقتیں (Scientific Facts) اس کائنات میں بہت سی ہیں یا آئندہ ہو سکتی ہیں تو وہ اپنی تحقیق کے اس نتیجہ کو بیکار سمجھ کر چھوڑ دیگا۔ مذہبی رجحان رکھنے والے ایک انسان کے لئے تو وحدت عالم کا عقیدہ ناگزیر ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ کائنات کا خالق ایک ہی ہے اور اسی کا مقصد پوری کائنات میں کار فرما ہے۔ اسی طرح سے ایک تصور پرست فلسفی کا حکیمانہ زاویہء نگاہ بھی اس عقیدہ کا تقاضا کرتا ہے لیکن یہ بات معنی خیز ہے کہ حکمائے مادیین بھی اس عقیدہ سے پہلو تھی نہیں کر سکے۔

وحدت کائنات کا مسئلہ ہمیں کئی نتائج کی طرف راہ نمائی کرتا ہے :۔

اول۔ کسی کثرت کے اندر وحدت کا ہونا نظم کے بغیر ممکن نہیں اور نظم ایک مرکزی اصول کے بغیر محال ہے لہذا کوئی تصور ایسا ہونا چاہئے جو کائنات کی وحدت کا اصول ہو۔ جو ایک ایسے رشتہ کی طرح ہو جو کائنات کی کثرت کو پرو کر ایک وحدت بناتا ہو۔

دوئم۔ کائنات کی وحدت کے اصول کو کائنات کی آخری اور بنیادی حقیقت ہونا چاہئے۔ اور باقی تمام حقائق عالم کو اس کے مظاہر۔ کیونکہ اگر وہ اس حقیقت کے مظاہر نہ ہوں تو وہ ان میں اتحاد و نظم پیدا نہیں کر سکتی اور نہ ہی وہ حقائق اپنی فطرت کے اختلافات کی وجہ سے اس قابل رہتے ہیں کہ ان میں اتحاد یا نظم پیدا کیا جا سکے۔

سوئم۔ کائنات کی وحدت بطور وحدت کے عقلی طور پر سمجھ میں آنی چاہئے لہذا ضروری ہے کہ تمام حقائق عالم کائنات کی بنیادی حقیقت کے ساتھ اور

ایک دوسرے کے ساتھ عقلی طور پر وابستہ ہوں اور اس باھمی وابستگی کے سبب سے ایک ایسی زنجیر کی صورت اختیار کریں جنکا پہلا اور آخری حلقہ کائنات کی وھی بنیادی حقیقت ھو اور جسکے تمام حلقے ایسے ہوں کہ ہر حلقہ اگلے حلقہ کی طرف راہنمائی کر رہا ہو۔ حکماء حقائق عالم کی ایک ایسی ہی زنجیر کو نظام حکمت (Philosophical System) کا نام دیتے ہیں۔

چہارم۔ اگر ہم حقائق عالم میں سے کسی حقیقت کی علت بیان کریں تو وہ علت اس حقیقت کی تشریح تو کر دیتی ہے لیکن خود کئی سوالات پیدا کردیتی ہے اور پھر ان سوالات کا جواب اور سوالات پیدا کرتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اگر کائنات کو ایک وحدت مانا جائے تو ضروری ہے کہ ان پے در پے نمودار ہونے والے سوالات کا آخری جواب اور ہر حقیقت کی آخری تشریح کائنات کی اسی حقیقت کی فطرت ہو جو حقیقت الحقائق ہے۔

پنجم۔ اصول وحدت کائنات یا حقیقت کائنات کے ہزاروں تصورات ممکن ہیں لیکن ان میں صحیح تصور صرف ایک ہی ہو سکتا ہے۔ دو یا دو سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو کائنات کی وحدت ختم ہو جاتی ہے اور ضروری ہے کہ کائنات کے تمام صحیح اور سچے حقائق صرف اسی ایک تصور کے ساتھ عقلی اور علمی مناسبت رکھیں اور اسی کے ساتھ علمی اور عقلی لحاظ سے وابستہ ہوں اور حقیقت کائنات کے کسی دوسرے غلط تصور کے ساتھ مطابقت نہ کر سکیں اور جب کائنات کا صحیح نظام حکمت وجود میں آئے تو اسکا بنیادی یا مرکزی نکتہ یہی صحیح تصور ہو۔ اگر کوئی ایک سچی علمی حقیقت بھی ایسی ہو جو کسی نظام حکمت کے ساتھ مطابقت نہ رکھے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ وہ نظام حکمت کسی غلط تصور حقیقت پر مبنی ہے اور اگر کوئی علمی حقیقت جسے علمی حقیقت سمجھا جارہا ہو کسی صحیح نظام حکمت کے ساتھ جو صحیح تصور حقیقت پرمبنی ہو، مطابقت نہ رکھے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ وہ علمی حقیقت علم اور عقل کے معیاروں پر پوری نہ اتر سکے گی۔ غلط تصورات صحیح نظام حکمت کے اندر نہیں سما سکتے اور صحیح تصورات غلط نظام حکمت کے اندر داخل نہیں ہو سکتے لیکن صحیح نظام حکمت ہر دور میں تمام صحیح تصورات کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہی اسکی صحت کا معیار ہے۔

ششم۔ وحدت کائنات حقائق عالم کی عقلی ترتیب و تنظیم کو چاھتی ہے اور یہ ترتیب و تنظیم ہمارے معلوم اور نا معلوم حقائق کے درمیان ایک رابطہ یا کشش پیدا کرتی ہے اور ہمیں اس قابل بناتی ہے کہ ہم معلوم حقائق کی مدد سے

نا معلوم حقائق کو پیہم دریافت کرتے چلے جائیں ۔ یہاں تک کہ حقائق عالم کے سلسلہ کی ساری کڑیاں اپنی اصلی عقلی ترتیب کے ساتھ ہمارے احاطہ علم میں آجائیں ۔ سائنسدان اور فلسفی دونوں اس کام کو انجام دینے میں لگے ہوئے ہیں اور ان کی کوششوں سے روز بہ روز معلوم حقائق کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے ۔ جوں جوں ان کی تعداد زیادہ ہوتی جائیگی، صحیح اور سچے تصور حقیقت کے ساتھ ان کے مجموعے کی علمی اور عقلی مناسبت بڑھتی جائیگی اور ہر غلط تصور حقیقت کے ساتھ کم ہوتی جائیگی ۔ اور ہم اپنے وجدان کی شہادت کی بناء پر زیادہ آسانی کے ساتھ بتا سکیں گے کہ حقیقت کائنات کا کون سا تصور ایسا ہے جو ان حقائق کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے اور کونسا ایسا ہے جو مناسبت نہیں رکھتا اور اس طرح سے ہم صحیح تصور حقیقت اور اس پر قائم ہونے والے صحیح نظام حکمت کے قریب آتے جائینگے —

ہفتم — صحیح نظام حکمت جب وجود میں آئیگا تو ابتدا میں لازماً مختصر ہوگا اور پھر جوں جوں معلوم حقائق کی تعداد بڑھتی جائیگی اور وہ اسکے اندر سماتے جائینگے تو وہ کامل سے کامل تر ہوتا جائیگا اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہےگا نئے دریافت ہونے والے حقائق علمی کی تائید و توثیق کی وجہ سے یہ نظام حکمت روز بہ روز زیادہ مفصل اور منظم اور معقول ہوتا جائیگا ۔ اور اسی نسبت سے غلط نظام ہائے حکمت دن بہ دن اپنی معقولیت کھوتے جائیں گے حتی کہ دنیا بھر میں یہ تسلیم کر لیا جائیگا کہ یہی نظام حکمت ہے جو ہر لحاظ سے درست اور تسلی بخش ہے ۔ اس نظام حکمت کے وجود میں آنے کے بعد تمام علوم کی ہر ترقی یا تو اسکی تائید کریگی یا پھر وہ کوئی ترقی ثابت نہ ہوگی —

کیا وحدت کائنات کا باعث یہ ہے کہ فی الواقع اسکا کوئی خالق ہے اور وہ ایک ہی ہے اور کیا وحدت کائنات پر انسان کے غیر شعوری وجدانی اعتقاد کا سر چشمہ اسکی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ کائنات کا کوئی خالق مانے ۔ اور وہ خالق ایک ہی ہو ۔ یہاں ان سوالات کے تحقیقی جواب کا موقع نہیں لیکن یہ گذارش کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ قرآن حکیم نے کائنات کی وحدت کی طرف پر زور الفاظ میں توجہ دلائی ہے اور اسکو اس بات کے ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے کہ کائنات کا خالق ایک ہی ہے —

ما تریٰ فی خلق الرحمن من تفوت ۔ فارجع البصر هل تریٰ من فطور ۔ ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئاً و هو حسیر ۔

آپ خدا کی تخلیق میں کہیں کوئی فرق نہ دیکھینگے — ذرا نظر لوٹائیے اور کائنات کا مشاہدہ کیجئے ۔ کیا آپ کو خدا کی اس تخلیق میں کہیں کوئی تفاوت نظر آتا ہے پھر دوبارہ نظر

دوڑائیے اور دیکھئے۔ نگاهیں مایوس
اور درمانده هو کر لوٹینگی کـه خدا کی
تخلیق میں کہیں کوئی تفاوت نہیں—

قل ارآیتم ما تدعون من دون الله ارونی
ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرک
فی‌السموات۔

اے پیغمبر! کہئیے۔ کیا تمہیں معلوم
ھے کـه تم خدا کو چھوڑ کر کس کی
عبادت کرتے هو۔ مجھے بتاؤ تو سہی
کـه آیا انھوں نے زمین میں کچھ
پیدا کیا ھے یا آسمانوں کی تخلیق میں
ان کا کوئی حصـه ھے؟

یعنی اگر کائنات کی تخلیق میں خدا کے ساتھ کوئی اور شریک هوتا تو زمین و آسمان میں کہیں تو اسکی اپنی تخلیق کا نشان ملتا جہاں جدا قسم کے قوانین قدرت نافذ هوتے۔ ظاهر هے کـه منکرین قرآن حکیم کے اس سوال کے جواب میں اسی کائنات کا ایک حصـه پیش کرکے معقولیت کے ساتھ نہیں کہـه سکتے تھے کـه یـه حصـه خدا کے اس شریک نے پیدا کیا هے جسے هم مانتے هیں۔ کیونکـه جب کائنات کے اس حصـه میں بھی قوانین قدرت وهی هیں جو باقی کائنات میں هیں تو کس طرح سے کہا جا سکتا هے کـه اسکا خالق وهی نہیں جو باقی کائنات کا هے—

دوسرے فلسفیوں کی طرح اقبال بھی کائنات کو اس کی رنگا رنگی اور بو قلمونی کے باوجود ایک وحدت قرار دیتا هے۔ یہی وجـه هے کـه اقبال کا فلسفـه دوسرے فلسفوں کی طرح ایک نظام حکمت هے۔ لیکن اقبال میں اور دوسرے فلسفیوں میں فرق یـه هے کـه اقبال کے نزدیک کائنات کی وحدت کا اصول یا حقیقت کائنات جو کائنات کی کثرت کو ایک وحدت بناتی هے۔ حق تعالیٰ کا وجود هے ان صفات کے ساتھ جو خاتم‌الانبیاء کی تعلیمات میں اسکی طرف منسوب کی گئی هیں اور دوسرے فلسفیوں میں سے هر ایک حقیقت کائنات کا جو تصور قائم کئے هوئے هے وہ اس سے مختلف هے۔ خدا وہ اصول هے جو پوری کائنات کو ایک کرتا هے۔ لهذا خدا کے عاشق کے دل میں پوری کائنات سما جاتی هے۔ انسانی انا ایک هے۔ لیکن اسکے خارجی اثرات بہت سے هیں۔ وہ مخفی بھی هے لیکن اسکے افعال آشکار هیں۔ اسی طرح سے ذات حق ایک هے لیکن کائنات کی کثرت میں اس کا ظهور هوا هے۔ ذات حق مخفی هے۔ لیکن کائنات کی تخلیق نے اسے آشکار بنا دیا هے۔ اور یـه حقیقت اسرار کائنات کو منکشف کرنے والی هے—

ایں پستی وبا لائی ایں گنبد مینائی گنجد بدل عاشق با ایں همه پہنائی
اسرار ازل جوئی بر خود نظرے وا کن یکتائی و بسیاری پنهانی و پیدائی

اوپر میں نے ''علمی حقیقت،، کی اصطلاح کا ذکر کیا ہے۔ اس اصطلاح کا مفہوم واضح کرنے کے لئے یہ بتانا ضروری ہے کہ نہ صرف پوری کائنات ایک وحدت ہے بلکہ کائنات کی ہر چیز جسے ہم جانتے ہیں یا جان سکتے ہیں، ایک وحدت ہے۔ یا کم از کم ہم اسے ایک وحدت ہی کے طور پر جان سکتے ہیں اور کسی حیثیت سے نہیں جان سکتے۔ اگر وہ ایک وحدت نہ بن سکے تو ہم اسے جان بھی نہیں سکتے اور وہ ہمارےلئے قطعاً بے معنی ہے— کئی چھوٹی چھوٹی وحدتیں ملکر ایک بڑی وحدت بناتی ہیں اور پھر کئی بڑی بڑی وحدتیں ملکر اس سے بھی بڑی ایک وحدت بناتی ہیں۔ وعلیٰ ھذاالقیاس۔ یہاں تک کہ ہم سب سے بڑی وحدت یعنی پوری کائنات پر پہنچ جاتے ہیں ۔ کوئی بڑی وحدت چھوٹی وحدتوں کا فقط ایک مجموعہ ہی نہیں ہوتی بلکہ ایک کل (Whole) کی صورت میں ہوتی ہے جو ہمیشہ اپنے اجزا یا عناصر سے بڑھ کر ہوتا ہے اور جسکی تشریح یا تفہیم فقط اسکے اجزاء یا عناصر سے نہیں ہو سکتی جیسے کہ ایک جسم حیوانی کہ وہ فقط اعضاء کے مجموعہ کا نام نہیں یا جیسے کہ ایک خوبصورت شاہکار ھنر، جس کی دلکشی اسکے اجزاء پر نہیں بلکہ ایک مجموعی کیفیت پر موقوف ہوتی ہے جو اجزاء کی ترکیب کا ایک پر اسرار نتیجہ ہے۔ کسی وحدت کو جاننے کے لئے ہمیں قدرت نے جو استعداد بخشی ہے وہ وجدان (Intuition) ہے۔ وحدت کا وجدان ایک احساس یا اعتقاد کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہمارا تمام علم فقط وجدانی تصورات یا اعتقادات کے ایک سلسلہ سے مرتب ہوتا ہے اور ہمارےعلم کے درست یا غلط ہونے کا سارا دار و مدار اس بات پر ہے کہ ہمارے یہ اعتقادات درست ہیں یا غلط۔

عام طور پر سمجھاجاتا ہےکہ ہم حواس یا عقل کے ذرائع سے بھی جانتے ہیں اوراپنی علمی جستجو میں سائنسدان کا دار و مدار زیادہ تر حواس پر ہوتا ہے اور فلسفی کا عقل پر۔ لیکن در اصل حواس اور عقل دونوں ہمارےوجدان کے مددگار ہیں یہ خود نہ وحدتوں کو جانتے ہیں نہ جان سکتے ہیں بلکہ وجدان ان کی مدد سے وحدتوں کو جانتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وجدان غلطی بھی کرتا ہے لیکن جانتا بھی وہی ہے ۔اسلئے طالبان صداقت کی حیثیت سے اور معمولی سمجھ بوجھ رکھنے والے انسانوں کی حیثیت سے وجدان کے بغیر ہمارا چارہ نہیں ۔ میں جہاں بیٹھا ہوں میرے سامنے ایک رنگین پھولدار قنات لگی ہے لیکن یہ میرا وجدانی نتیجہ ہے میں قنات کو نہیں دیکھ رہابلکہ رنگ کی ایک کیفیت کو دیکھ رہا ہوں جو میرے اعتقاد یا وجدان کی دخل اندازی کے بغیر بے معنی ہوتی۔ اگر میں کہوں کہ میں نے اپنے آنکھوں سے دیکھا ہے کہ وہ قنات ہے تو یہ بات قطعاً غلط ہو گی۔ میرا یہ نتیجہ کہ وہ قنات ہے غلط بھی ہوسکتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ قنات نہ ہو بلکہ قنات کے پیچھے کی دیوار پر ایک نقش ہو۔ اگرچہ میں نے اپنی طرف سے اس کل یا وحدت پر جسے میں قنات کہہ رہاہوں

پورا غور کیا ہے اور اپنی عقل سے اسکے اندر کی چھوٹی چھوٹی وحدتوں کے باہمی تعلق کا پورا جائزہ لیا ہے اور میرا وجدان اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ یہ چھوٹی چھوٹی وحدتیں ملکر جس بڑی وحدت کو بناتی ہیں وہ قنات ہی ہو سکتی ہے، ایک نقش نہیں ہو سکتی ۔ تاہم غلطی کا امکان موجود ہے ۔ باوجود اس بات کے کہ ہمارے حواس اپنا پوراکام کر رہے ہوتے ہیں ۔ ہم بار بار اپنے وجدان کی اس قسم کی غلطیو ں کا شکار ہوتے رہتے ہیں ۔ یہی حال میرے تمام حسی تجربات کا ہے خواہ ان کا ذریعہ دیکھنا ہو یا سننا یا چکھنا یا چھونا یا سونگھنا ۔ ان میں سے کوئی بھی میرے وجدان کے بغیر اور ایک وحدت کی صورت اختیار کئے بغیر وجود میں نہیں آسکتا ۔ قرآن حکیم بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

قیل لها اد خلی الصرح فلما راته حسبته لجۃ و کشفت عن ساقیها قال انه صرح ممرد من قواریر قالت رب انی ظلمت نفسی واسلمت مع سلیمان للہ رب العلمین ۔

'' (سورج پرست) ملکہ کو کہا گیا کہ محل میں داخل ہو جائیے ۔ جب اس نے محل کے فرش کو دیکھا تو اسے گمان ہوا کہ وہ پانی ہے یہاں تک کہ اسنے اپنی پنڈلیوں سے کپڑا کسی قدر سمیٹ لیا تاکہ بھیگ نہ جائے ۔ حضرت سلیمان نے کہا ۔ یہ محل تو شیشہ کا بنا ہوا ہے ۔ اس پر ملکہ نے کہا اے میرے پروردگار میں اپنی جان پر ظلم کرتی رہی ہوں لیکن اب سلیمان کی طرح اللہ رب العالمین پر ایمان لاتی ہوں ۔ ''

رب العالمین پر ایمان لانے کے لئے تو حضرت سلیمان کا پیغام پہلے ہی پہنچ چکا تھا ۔ ملکہ نے دیکھا کہ کوئی تعجب نہیں کہ جسطرح وہ شیشہ کو پانی سمجھ رہی تھی وہ اپنے معبود حقیقی کے بارہ میں بھی غلطی کا ارتکاب کر رہی ہو اور غلطی سے ہی سورج کو خدا سمجھ رہی ہو ۔ لہذا اس نے فوراً اپنے ایمان کا اعلان کیا۔

اس قصہ کا ایک مقصد یہ بتانا ہے کہ نبوت ضروری باتوں میں انسان کو وجدان کی غلطیوں سے بچانے کے لئے قدرت کا ایک انتظام ہے۔

جسے ہم عقل کہتے ہیں اس کا کام صرف یہ ہے کہ وجدان جن وحدتوں کو قبول کر چکا ہوتا ہے وہ ان کے باہمی تعلق کا جائزہ لے، لہذا وہ ایک وحدت سے دوسری وحدت کی طرف اور دوسری سے تیسری اور چوتھی کی طرف جاتی ہے اور ان سب کے تعلق

کو ٹٹولتی ہے تاکہ ان کی مدد سے وجدان معلوم کر سکے کہ وہ کس بڑی وحدت کے عناصر ہیں ۔ عقل کا کام فقط یہ ہے کہ کسی وحدت تک پہنچنے کے لئے ہمارے وجدان کو اکسائے ۔ وہ صرف کسی وحدت کے اجزاء کے تعلقات پر غور کرتی ہے پوری وحدت کا احساس نہیں کر سکتی ۔ وحدت کا احساس یا علم اس کا وظیفہ نہیں جب ہمارا وجدان کسی وحدت کے علم تک پہنچتا ہے تو اس سے بہت پہلے عقل اس سے رخصت ہو چکی ہوتی ہے ۔ اور ہمیں پتہ بھی نہیں ہوتا ۔ عقل وہ راستہ دکھاتی ہے جو منزل کو جاتا ہے لیکن خود ہمارے ساتھ منزل پر نہیں پہنچتی ۔ منزل پر پہنچنا وجدان کا کام ہے

گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے خرد کیا ہے چراغ رہ گذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغ رہ گذر کو کیا خبر ہے

جونہی کہ ہم وحدتوں کے باہمی تعلقات کا جائزہ لینے کی بجائے کسی وحدت کا احساس کرنے لگ جائیں یا محسوس کرنے لگ جائیں کہ ہم کسی علم تک پہنچ گئے ہیں یا ہم نے کسی بات کو جان لیا ہے، ہماری عقل کی فعلیت موقوف اور ہمارے وجدان کی فعلیت شروع ہو جاتی ہے۔

کرداریت (Behaviourism) اور منطقی اثباتیت (Logical Positivism) اور اس قسم کے دوسرے سطحیت پسند فلسفے جو فلسفہ کے اس عالمگیر انحطاط کے دور میں حشرات الارض کی طرح پیدا ہو رہے ہیں ان کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان کے منکرین شعور موجدوں اور مبلغوں کی نگاہ ابھی تک انسان کے حسی تجربات کی وجدانی حقیقت پر نہیں پڑی۔ اگر ہم خودی کے اوصاف و خواص پر غور کریں تو حواس ۔ عقل اور وجدان کی ماہیت اور باہمی نسبت کے متعلق اقبال کے نقطہ نظر کی اور وضاحت ہو جاتی ہے اور آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال نے کیوں وجدان کو عشق، جنون اور نظر وغیرہ ناموں سے بھی تعبیر کیا ہے۔

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعل راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

سپاہ تازہ بر انگیزم از ولایت عشق　　که در حرم خطری از بغاوت خرداست
زمانہ ہیچ نہ داند حقیقت او را　　جنوں قباست کہ موزوں بقامت خرداست

جب سائنسدان کے پاس نام نہاد ''مشاهداتی حقائق،، (Observed Facts) (جنکو در حقیقت ہمارا وجدان صورت پذیر کرتا ہے) کی کچھ تعداد فراہم ہو جاتی ہے تو وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ ان کی تشریح کے لئے یا بالفاظ دیگران کو منظم کرنے یا ایک وحدت بنانے کے لئے اسے ایک مفروضہ یا نظریہ کی یا ایک وجدانی یا اعتقادی تصور کی ضرورت ہے لہذا وہ اس قسم کا ایک وجدانی مفروضہ ایجاد کرتا ہے اگر یہ مفروضہ فی الواقع ان تمام حقائق کی معقول تشریح کرتا ہو یعنی ان کو منظم کرکے ایک وحدت بناتا ہو تو وہ مفروضہ بھی جب تک کہ ان حقائق کی معقول تشریح کر رہا ہو ایک ایسی ہی قابل یقین حقیقت شمار کیا جاتا ہے جیسی کہ کوئی اور علمی حقیقت جسکو سائنسدان ''مشاہدہ،، قرار دیتا ہے ۔ اگرچہ یہ حقیقت سائنسدانوں کے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق کبھی مشاہدہ میں نہ آئی ہو کیونکہ اس صورت میں کوئی دوسرا مفروضہ ان حقائق کی تشریح نہیں کر سکتا اور اس مفروضہ کی جگہ نہیں لے سکتا گویا سائنسدان ایک غائب چیز کی موجودگی پر اسکے نتائج و اثرات کی وجہ سے یقین کر لیتا ہے ۔ یہی ایمان بالغیب ہے جسکا ذکر قرآن میں ہے—

یومنون بالغیب　　(وہ غیب پر ایمان لاتے ہیں)

سائنسدان پر ہی موقوف نہیں ہم سب اپنی روز مرہ کی زندگی میں مفروضات قائم کرتے رہتے ہیں یعنی بعض تصورات پر ایمان بالغیب لاتے رہتے ہیں مثلاً یہ کہ ''کل سورج طلوع ہوگا،، ''میرا دوست ایک اچھا آدمی ہے،، وغیرہ ۔ اور ان ہی غائب از نظر تصورات پر ہماری ساری عملی زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے ۔ ہر وہ حقیقت جس پر ہم یقین کرتے ہیں شروع میں ایک مفروضہ ہی ہوتی ہے پھر جوں جوں نئے نئے حقائق منکشف ہو کر اس مفروضہ کی تائید کرتے جاتے ہیں وہ مفروضہ ہمارے لئے ایک حقیقت میں تبدیل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ اس پر ہمارا یقین حق الیقین کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے ۔ اگر حقائق جو آشکار ہوتے جاتے ہیں اس مفروضہ کی تائید نہ کریں تو ہم اس مفروضہ کو غلط سمجھ کر ترک کر دیتے ہیں ۔ اس قسم کی ناقابل انکار حقیقت کی ایک مثال جس پر سائنسدان ایمان بالغیب رکھتا ہے ''ایٹم،، ہے جسکو آج تک معروف معنوں میں دیکھا نہیں گیا ۔ ایٹم کو ایک مفروضہ کے طور پر آج سے صدیوں پہلے پیش کیا گیا تھا لیکن ان کئی صدیوں میں ہم نے ایٹم کے نتائج و اثرات کا یعنی ان وحدتوں کا جنکو ایٹم کا وجدانی تصور ایک نئی وحدت بناتا ہے جو تجربہ کیا ہے اس نے ایٹم کو

آج ایک ناقابل انکار حقیقت بنا دیا ہے اور اس حقیقت کا علم یہاں تک موثر ہے کہ ہمیں ناگاساکی اور ہیروشیما کو آن واحد میں تباہ کرنے پر قادر بنا سکتا ہے۔ سائنسداں ایک مفروضہ کو جو اسکے ''مشاہداتی،، حقائق کی معقول تشریح کرتا ہو ''مشاہداتی،، حقائق سے کم درجہ کی علمی حقیقت نہیں سمجھ سکتا۔ وہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ''مشاہداتی،، حقائق تو سائنس ہیں لیکن یہ مفروضہ جو ان کی تشریح کرتا ہے سائنس نہیں۔ بعض وقت الگ تھلگ ''مشاہداتی،، حقائق سے زیادہ یہ مفروضہ اس کے کام آتا ہے کیونکہ اسکو اپنی علمی تحقیق اور تجسس کو جاری رکھنے کے لئے اور نئے نئے مشاہداتی حقائق کو سمجھنے کے لئے ایک بنیاد کا کام دیتا ہے اور اس مفروضہ کے بغیر اسکے مشاہداتی حقائق بھی کوئی زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔

سائنسداں وجدانی مفروضات ایجاد کرنے کی جو ضرورت محسوس کرتا ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ بہت سی چھوٹی چھوٹی وحدتیں ملکر ایک بڑی وحدت بناتی ہیں اور ہم کائنات کی فطرت اور اپنی فطرت سے مجبور ہیں کہ حقائق کو وحدتوں ہی کی صورت میں جانیں اور سمجھیں۔ ہماری یہ مجبوری سائنسداں کو زود یا بدیر ایک ایسے مرحلہ پر پہنچا دیگی جہاں اسکے دریافت کئے ہوئے حقائق کی تشریح ایک ایسے مفروضہ یا ایسے وجدانی یا اعتقادی تصور سے ہی ہو سکیگی جو پوری کائنات کے حقائق کو متحد کرتا ہو اور جب سائنسداں اس مفروضہ سے حقائق کائنات کی تشریح کریگا تو برابر ہے خواہ ہم اسے سائنسداں کہیں یا فلسفی۔ فلسفی بھی ایک وجدانی کائناتی مفروضہ کی مدد سے حقائق کائنات کی تشریح کرتا ہے۔ جو کام سائنسداں چھوٹے پیمانہ پر آج کر رہا ہے اور بڑے پیمانہ پر کل کرنے والا ہے وہ فلسفی بڑے پیمانہ پر آج ہی کر رہا ہے۔ فلسفی سائنسداں ہی کے بہم پہنچائے ہوئے آج تک کے علمی حقائق کی تشریح ایک ایسے وجدانی تصور سے کرتا ہے جو اسکے خیال میں پوری کائنات کے حقائق کو ایک وحدت بناتا ہے خواہ اسکا یہ تصور روحانیاتی ہو یا مادیاتی۔ ان معروضات سے یہ بات آشکار ہو جاتی ہے کہ در حقیقت سائنسداں اور فلسفی میں کوئی فرق نہیں، دونوں کے کام کا دائرہ ایک ہی ہے اور دونوں کے علم کا دار و مدار بھی انسان کی ایک ہی استعداد پر ہے جسے وجدان کہتے ہیں سائنس کو اپنی ترقی کی انتہاؤں پر پہنچ کر فلسفہ بننے کے بغیر چارہ نہیں رہتا کیونکہ اگر وہ فلسفہ نہ بنے تو بے معنی ہو جاتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ تخلیق کی تین سطحیں ہیں۔ مادہ کی دنیا، حیوانات کی دنیا اور انسانوں کی دنیا اور ان کے بالمقابل علم کے بھی تین ہی بڑے شعبے ہیں۔ طبعیات۔ حیاتیات اور نفسیات۔ اس صدی میں جو طبعیاتی حقائق دریافت ہوئے ہیں انھوں نے ماہرین طبعیات کو مجبور کر دیا ہے کہ ان کی تشریح کے لئے یہ وجدانی تصور ایجاد کریں

کہ کائنات کی آخری حقیقت شعور ہے کیونکہ یہ تصور کہ کائنات کی حقیقت مادی ہے جسے اب تک سائنسدان قبول کر رہے تھے ان نئے طبعیاتی حقایق کی تشریح کرنے سے قاصر ہے ۔ اس نظریہ کو واضح کرنے کے لئے ایڈنگٹن (Eddington) اور جیمز جینز (James Jeans) ایسے ماہرین طبعیات نے جو کتابیں لکھی ہیں وہ بظاہر طبعیات کی کتابیں ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ فلسفہ کی کتابیں نہیں۔ اسی طرح سے اس صدی میں جو حیاتیاتی حقائق منکشف ہوئے ہیں انہوں نے ماہرین حیاتیات کو بھی مجبور کر دیا ہے کہ ان کی تشریح اسی مفروضہ سے کریں کہ کائنات کی حقیقت شعور ہے مادہ نہیں ۔ اس نظریہ کی تشریح کے لئے ہالڈین (Haldane) نے جو کتاب لکھی ہے اس کا نام ہی (Philosophy of Biology) ہے ۔ اور پھر اس وقت نفسیات کے میدان میں جو حقائق منکشف ہو رہے ہیں وہ بھی شعور کی حقیقت پر دلالت کر رہے ہیں ۔ تاہم ان علوم کے دائرہ میں جو حقائق علمی دریافت ہوئے ہیں وہ اتنے نہیں اور نہ اس نوعیت کے ہیں کہ انکی روشنی میں ان علوم کے ماہرین اس شعور کے اوصاف کے متعلق بھی جو اب ان کی نگاہ میں کائنات کی حقیقت ہے کوئی رائے قائم کر سکیں لیکن یہ بات ہر حالت میں نوع بشر کے علمی اور نظریاتی مستقبل کے لئے نہایت تسلی بخش ہے کہ ماہرین طبعیات، حیاتیات اور نفسیات سب حقیقت کائنات کے ایک ہی تصور پر اتفاق کرنے کے لئے ایک دوسرے کی طرف آگے بڑھ رہے ہیں ۔ فلسفیوں اور سائنسدانوں کے نظریات کا بدلنا نہایت مفید اور نہایت ضروری ہے کیونکہ وہ بدل بدل کر درستی کی طرف آتے رہتے ہیں جب نئے علمی حقائق دریافت ہوتے ہیں اور کوئی نظریہ جو پرانے حقائق کی تشریح کے لئے پہلے کافی سمجھا گیا تھا ان کی تشریح کے لئے کفائت نہیں کرتا تو فلسفی اور سائنسدان دونوں مجبور ہوتے ہیں کہ اسکی جگہ دوسرا نظریہ قائم کریں جو تمام نئے اور پرانے حقائق کی تسلی بخش تشریح کرتا ہو ضروری ہے کہ اسطرح سے نظریات کے بدلنے کا نتیجہ بالآخر یہ ہو کہ ہم ایک ایسے کائناتی نظریہ پر پہنچ جائیں جو صحیح ہو اور پوری کائنات کے حقائق علمی کی تسلی بخش تشریح کرتا ہو۔

عام طورپر سمجھا جاتا ہے کہ کائنات کی عقلی توجیہہ کرتے ہوئے ایک فلسفی محض عقلی یا منطقی استدلال کے بل بوتے پر اپنے نتائج کو پہنچتا ہے اور اپنے اس استدلال میں جذبات کو رہ پانے نہیں دیتا لیکن عقلی استدلال کا یہ نظریہ درست نہیں۔ ہر فلسفی پہلے کائنات کے ان حقائق کی روشنی میں جو اسے معلوم ہوں کائنات کی حقیقت کا ایک وجدانی تصور قائم کرتا ہے ۔ پھر وہ اپنے اس تصور کی عقلی اور علمی تشریح کرنے کے لئے یعنی یہ بتانے کے لئے کہ یہی تصور ہے جو کائنات کی وحدت کا اصول ہے اور سارے حقائق کو منظم اور متحد کرتا ہے عقلی استدلال سے

کام لیتا ہے اس کا نتیجہ اسکے استدلال سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ اسکا استدلال اسکے نتیجہ سے پیدا ہوتا ہے ۔ اپنا نتیجہ وہ پہلے ہی جانتا ہے اور اسکی طرف وہ اپنے استدلال کو اپنی پوری فکری قوت اور پورے زور بیان کے ساتھ موڑتا ہے ۔ کوئی فلسفی چھوٹا ہو یا بڑا اس اصول سے منحرف نہیں ہو سکتا ۔ اگر اس کا تصور حقیقت غلط ہوگا تو گویا اسکی تعمیر کی خشت اول ہی غلط رکھی گئی ۔ پھر اسکا سارا استدلال غلط ہو جائیگا یعنی اس میں جا بجا منطقی اور عقلی خامیاں پیدا ہو جائینگی ۔ اپنے استدلال کی قوت کو قائم رکھنے کے لئے کہیں تو وہ بعض سچے علمی حقائق کو جو اسکے غلط تصور حقیقت کی غمازی کرنے کی استعداد رکھتے ہوں نظر انداز کر جائیگا۔ کہیں ان حقائق کی غلط توجیہہ کریگا اور ان کو غلط سمجھیگا اور سمجھائیگا۔ کہیں ان کی اہمیت کو اتنا کم کردیگا کہ وہ اسکے تصور حقیقت کو چیلنج نہ کر سکیں اور اسکے برعکس کہیں وہ غلط علمی حقائق کو جنہیں اچھی طرح سے پرکھا نہیں گیا اور جو اسکے غلط تصور حقیقت سے کچھ مناسبت رکھتے ہیں اپنے استدلال میں جگہ دیگا اور ان کی اہمیت کو اتنا بڑھائیگا کہ گویا وہی کائنات کی عقدہ کشائی کر سکتے ہیں ۔ وعلیٰ ہذا لقیاس ۔ لیکن اگر اس کا تصور حقیقت صحیح ہوگا اور وہ اس تصور کو اور کائنات کے علمی حقائق کو جو اسکے زمانہ تک دریافت ہو چکے ہوں ٹھیک طرح سے سمجھتا ہوگا تو اس کا استدلال صحیح ہوگا اور یہ تمام علمی حقائق آسانی کے ساتھ اسکے نظام حکمت میں اپنی جگہ پاتے جائینگے اور وہ ان کو جہاں سے اسے مل سکینگے تلاش کرکے لائیگا اور اپنے نظام حکمت میں جگہ دیتا جائیگا ۔ کیونکہ وہ اسی کے تصور حقیقت کے ساتھ مطابقت رکھینگے اور اسی کے لئے کارآمد ہونگے ۔ اپنے استدلال کی قوت کو قائم رکھنے کے لئے اگر اسے بعض حقائق کو جنہیں علمی حقائق سمجھا جا رہا ہو بدلنا پڑیگا تو وہ اسطرح سے بدلینگے کہ ان کی خامیاں اور کمزوریاں دور ہو جائینگی اور اگر بعض کو نظر انداز کرنا پڑیگا تو وہ در حقیقت غلط اور نظر انداز کرنے کے قابل ہونگے۔ اور اگر کہیں ان کی اہمیت کو کم کرنا پڑیگا تو فی الواقع انکی اہمیت کم ہوگی۔ اسی طرح سے اگر وہ بعض مفروضات کو اپنے نظام حکمت میں داخل کریگا تو زود یا بدیر ثابت ہو جائیگا کہ وہ محض مفروضات نہیں بلکہ تمام علمی اور عقلی معیاروں کے مطابق فی الواقع صحیح علمی حقائق ہیں ۔ گویا حقیقت کائنات کے تصور کی درستی اور درست فہمی اس کے سارے نظام حکمت کو درست کریگی اور اسکے ساتھ ہی بعض ایسے نام نہاد علمی حقائق کو بھی درست کریگی جن کی نا درستی ابھی آشکار نہ ہوئی ہو بلکہ بعض نئے درست علمی حقائق کی دریافت کی تحریک بھی کریگی ۔ اسطرح درست تصور حقیقت کی مدد سے علم اپنے ہی تراشے ہوئے بتوں کو توڑتا ہوا صداقت کی منزلوں کی طرف نکل جاتا ہے ۔ اقبال اسی بات کی طرف

اشارہ کرتا ہے جب وہ کہتا ہے:

وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم کیا ہے جسکو خدانے دل و نظر کا ندیم
وہ علم کم بصری جسمیں ہمکنار نہیں تجلیات کلیم و مشاھدات حکیم

نہ صرف یہ کہ فلسفی جب فلسفہ لکھتا ہے تو جذبات سے الگ ہو کر نہیں لکھتا بلکہ اسکے سارے جذبات اس تصور حقیقت پر مرتکز ہوتے ہیں جس کی وہ تشریح کر رہا ہوتا ہے۔ اسے اس تصور سے عشق ہوتا ہے خواہ یہ تصور مادی ہو یا روحانی اور یہ بات ظاہر ہے اسلئے کہ جیسا کہ میں اوپر گذارش کر چکا ہوں حقیقت کائنات کا تصور ہر انسان کی عملی زندگی کی قوت محرکہ ہے اور فلسفی اس سے مستثنیٰ نہیں بلکہ وہ اسی قوت محرکہ کے زیر اثر اپنا سارا فلسفہ لکھتا ہے وہ چاہتا ہے کہ اسکا تصور حقیقت ہر جگہ قبول کر لیا جائے تاکہ لوگ اپنی عملی زندگی کو اسی طرح سے بنائیں جس طرح کہ وہ خود اپنی عملی زندگی کو بنانا چاہتا ہے تاکہ ان فوائد سے مستفید ہوں اور ان نقصانات سے بچ جائیں جنہیں وہ فوائد یا نقصانات سمجھتا ہے اور جن سے مستفید ہونا یا بچنا اسکی رائے میں اسکے فلسفہ کے بغیر ممکن نہیں ۔ فلسفہ شعر کی طرح عشق کا اظہار ہے فلسفی جب اپنے عشق کو مقبول اذہان اور مرغوب خواطر بنانا چاہتا ہے تو سیدھی روبرو بات کہنے کی بجائے اپنے مخاطب کو بتاتا ہے کہ جس تصور کو وہ حقیقت کائنات سمجھتا ہے کیونکر تمام علمی حقائق ملکر اسکی تائید اور توثیق کرتے ہیں اور فلسفی یہ طریق گفتگو اسلئے اختیار کرتا ہے کہ وہ جانتا ہے کہ وہ بے اثر نہ رہیگا ۔ اسلئے کہ انسان کی فطرت یہ تقاضا کرتی ہے کہ اسے کوئی ایسا تصور حقیقت مل جائے جو فی الواقع تمام حقائق عالم کو منظم کرسکتا ہو اور کرتا ہو اور اس تصور کے لئے وہ بیقرار رہتا ہے ۔ اقبال نے اس مضمون کو یوں بیان کیا ہے۔

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرف تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

لیکن فلسفی ایسے صحیح تصور حقیقت کو جو نہ صرف اسکے نظام حکمت کو بلکہ تمام نا درست علمی حقائق کو درست کر سکتا ہو اور نئے نئے درست علمی حقائق کے لئے معیار بہم پہنچاتا ہو کہاں سے لائے ۔ ذہن انسانی حقیقت کائنات کے لا تعداد مادی اور روحانی تصورات قائم کر سکتا ہے کیونکہ اوصاف کی ذرا سی تبدیلی سے تصور بدل جاتا ہے ۔ ان میں سے کون سا تصور حقیقت ایسا ہوگا جو اپنی فطرت اور اپنے اوصاف کی بناء پر حال کے علمی حقائق کے ساتھ پوری پوری مطابقت رکھتا ہو کیونکہ اگر ایسا تصور مل جائے تو وہ مستقبل کے حقائق کے ساتھ بھی پوری پوری مطابقت رکھیگا لیکن علمی حقائق کی تعداد ہمیشہ اسقدر

کم رہیگی کہ تنہا اپنی کوششوں سے یا فقط ان علمی حقائق کی مدد سے اس تصور کا جان لینا ایک فلسفی کے لئے بہت دشوار ہے ۔ اس قدر دشوار کہ اسے ناممکن کے درجہ میں رکھنا ضروری ہو جاتا ہے تاہم ہر ایک فلسفی نے کوشش کی ہے کہ اپنے زمانہ کے معلوم علمی حقائق کی بناء پر ایک تصور حقیقت قائم کرے اور پھر اسکی بناءپر ایک فلسفہ کی تعمیر کرےلیکن نتیجہ یہ ہے کہ ہر فلسفی کا تصور حقیقت ادھورا اور بیکار اور اس کا استدلال غلط اور نامعقول رہا ہے ۔ آج تک کوئی فلسفی ایسا نہیں ہوا جسکے استدلال کی معقولیت بجا طور پر دوسرے فلسفیوں کے شدید اعتراضات کی زد میں نہ آئی ہو ۔ فلسفیوں کے باھمی اختلافات کبھی ختم نہیں ہوتے پھر اگر کوئی فلسفی دوسرے فلسفیوں کے اعتراضات کی روشنی میں اپنے فلسفہ کی اصلاح کرنا چاھتا ہے تو ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ جب غلط فلسفہ کی ایک خامی کو دور کرنے کی کوشش کی جائے تو اسکے اندر اور خامیاں پیدا ہو جاتی ہیں ایک فلسفی کے لئے صحیح تصور حقیقت تک پہنچنے کی صرف دو ہی صورتیں ممکن ہیں ۔ یا تو فلسفی کو کائنات کے تمام حقائق کی واقفیت فی‌الفور حاصل ہو جائے پھر وہ ان‌کی روشنی میں بآسانی دیکھ لیگا کہ کونسا تصور حقیقت ایسا ہے جو ان حقائق سے مطابقت رکھتا ہے اور ان کو منظم کرتا ہے پھر اسکو تصور حقیقت کی فطرت اور اوصاف کا صحیح اندازہ کرنے میں کوئی دقت نہ ہو گی کیونکہ اگر وہ ان حقائق کے علم کے باوجود حقیقت کا کوئی ایسا تصور قائم کریگا جو کسی پہلو سے تھوڑا سا بھی غلط ہوگا تو کوئی نہ کوئی علمی حقیقت اسکی تردید کریگی لیکن یہ امید عبث ہے ۔ دنیا کے حکماء اور علماء اس بات پر متفق ہیں کہ نوع انسانی کا علم قیامت تک بھی کائنات کے تمام علمی حقائق کا احاطہ نہیں کر سکتا ۔ قرآن نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے—

قل لوکان البحر مداداً لکلمٰت ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمٰت ربی ولو جئنا بمثله مدداً ۔	کہیے ۔ اگر سمندر کا پانی میرے پروردگار کی قدرت کے نشانات کو لکھنے کے لئے بطور سیاھی کے ہوتو پانی ختم ہوجائیگا خواہ ہم اتنا اور امداد کے لئے مہیا کردیں ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فلسفی کو کائنات کا صحیح تصور کہیں سے اتفاقاً دستیاب ہوجائے اور اس تصور کا علم اور اس کا عشق اسے یہاں تک حاصل ہو کہ وہ اس کی روشنی میں ان تمام حقائق علمی کو صحیح طور پر دیکھ اور سمجھ سکے جو آج تک دریافت ہوسکے ہیں اور ان کو اس تصور کی بنیاد پر متحد اور منظم کرسکے ۔ایسی صورت میں اگر چہ اس کے پاس حقائق علمی کم تعداد میں ہوں گے تاہم قیقت کے صحیح اور مکمل تصور کی بنا پر وہ ان کو ٹھیک طرح سے سمجھ

سکے گا اور بتاسکے گا کہ کیوں وہ فقط اس تصور کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں ایسی صورت میں اس کا نظام حکمت ناتمام تو ہوگا لیکن غلط نہیں ہوگا اور جوں جوں حقائق علمی دریافت ہوتے جائیں گے اس کے نظریہ کائنات میں اپنی جگہ پاتے جائیں گے اس طرح سے اس کا نظریہ کامل سے کامل تر ہوتا جائے گا اور یہ عمل قیامت تک جاری رہے گا جیسا کہ پہلے بھی گذارش کیا گیا ہے اس فلسفہ کے وجود میں آنے کے بعد فلسفہ کی تمام ترقیوں کا دارومدار نئے غلط فلسفوں کے ظہور پر نہیں بلکہ اسی فلسفہ کی زیادہ سے زیادہ ترقی اور تکمیل پر ہوگا۔ لیکن اس دوسری صورت کے وجود میں آنے کیلئے ایک اور شرط بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ دوسری طرف سے حقائق علمی اس حدتک ترقی کرچکے ہوں کہ فلسفی اتفاق طور پر ہاتھ لگ جانے والے اس صحیح تصور حقیقت کے ساتھ ان حقائق کی مناسبت یا مطابقت بآسانی دیکھ سکے ورنہ وہ اس تصور حقیقت کے ساتھ ان کو علمی اور عقلی طور پر وابستہ کرنے کا امکان نہ پائے گا اور کسی اور تصور حقیقت کی تلاش میں بدستور سرگرداں رہے گا۔ تاکہ فلسفی کا تصور حقیقت کائنات کے علمی حقائق سے بغلگیر ہوجائے ضروری ہوگا کہ کچھ تو اس کا تصور حقیقت ان حقائق کی طرف بڑھے اور کچھ یہ حقائق اس کے تصور حقیقت کی طرف پیش قدمی کریں —

یہاں شاید یہ سوال کیا جائے گا کہ یہ بات تو سمجھ میں آسکتی ہے کہ اپنے مقصد کو پانے کے لئے ایک فلسفی کو حقیقت وجود کے صحیح تصور سے واقف ہونا چاہئے لیکن اس بات کی ضرورت کیا ہے کہ تصور حقیقت سے اسے عشق بھی ہو۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک علم وجدان سے حاصل ہوتا ہے اور وجدان عشق ہی کی ایک ابتدائی فعلیت ہے۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ عشق وجدان ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔ جب کوئی وحدت حسین و جمیل بھی ہو جیسی کہ حقیقت کائنات کی وحدت ہے (یہ بات ایک الگ بحث چاہتی ہے کہ حقیقت کائنات کے تصور کا حسین و جمیل ہونا کیوں ضروری ہے) تو وحدت کی حیثیت سے اس کا وجدان یا احساس بیک وقت اس کے حسن و جمال کا احساس بھی ہوتا ہے اور اسی احساس کا نام محبت یا عشق ہے۔ صحیح تصور حقیقیت کا کامل عشق ہی اس کا کامل وجدان یا کامل علم ہے یعنی اتنا کامل علم جتنا کہ کسی شخص کی فطری استعداد معرفت اجازت دیتی ہو —

قدرت نے ہر انسان کو عشق کی ایک خاص استعداد بخشی ہے یہ استعداد بالعموم افراد کی ذہانت کی نسبت سے کم و بیش ہوتی ہے۔ کوئی چاہے تو اسے غلط تصور حقیقت کے لئے استعمال کرے اور چاہے تو صحیح تصور حقیقت کے لئے لیکن بہر حال چونکہ استعداد ایک ہی ہے جس حدتک کہ وہ اسے غلط تصور کے لئے استعمال کرے گا اس حدتک وہ صحیح تصور حقیقت کے لئے میسر نہیں آسکے گی -

انگریزی زبان میں ایک مثل ہے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ آپ کیک کھا بھی لیں اور وہ آپ کے پاس جوں کا توں موجود بھی رہے۔ جس نسبت سے خدا کے لئے ایک انسان کی محبت بڑھتی جاتی ہے باطل تصورات کی محبت اسی نسبت سے کم ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ بالکل مٹ جاتی ہے۔ اس مقام پر صحیح تصور حقیقت کی محبت اتنی کامل ہوجاتی ہے جتنی کہ انسان کی فطری استعداد اجازت دیتی ہو لیکن یہ مقام بڑے مجاہدہ سے حاصل ہوتا ہے ـــ

براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنالیتی ہے تصویریں

اگر بعض تصورات حقیقت فلسفی کی استعداد محبت کے ایک حصہ کو مصروف کئے ہوئے ہوں تو وہ ان حقائق کو کسی قدر اسی غلط محبت کی عینک سے دیکھے گا اور ان کی جو توجیہ کرے گا وہ کامل طور پر درست نہ ہوسکے گی یعنی وہ ان حقائق کو صحیح تصور حقیقت کے ساتھ ٹھیک طرح سے متعلق نہ کرسکے گا اور لہذا وہ ایک ایسا فلسفہ پیدا کرے گا جو اسی نسبت سے غلط اور ناقص ہوگا جس نسبت سے اس کی محبت غلط اور ناقص ہوگی ۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے تصور حقیقت کا عشق صرف اس فلسفی کے لئے ہی ضروری نہیں جو صحیح تصورحقیقت کو اپنے فلسفہ کی بنیاد بنا رہا ہو۔ استدلال کی ظاہری قوت جو ایک غلط فلسفہ کو حاصل ہوتی ہے وہ بھی اس کے موجد فلسفی کے اس عشق کی وجہ سے ہی ہوتی ہے جو اسے اپنے غلط تصور حقیقت سے ہوتا ہے ۔اسی عشق کی وجہ سے وہ ان سچے حقائق سے آنکھیں بند کرلیتا ہے جو اس کے غلط تصور حقیقت سے مطابقت نہ رکھتے ہوں اور ان غلط حقائق کو صحیح سمجھتا ہے جو اس کے تصور حقیقت سے مطابقت رکھتے ہوں ۔ اگر کارل مارکس کو اپنے غلط تصور حقیقت سے عشق نہ ہوتا تو وہ ہرگز ایسا فلسفہ نہ لکھ سکتا جو قطعی طور پر غلط ہونے کے باوجود آج کروڑوں بندگان خدا کی زندگیوں کا مدار و محور بنا ہوا ہے۔

اب غور کیجئے کہ ایک طرف سے تو کائنات کا صحیح فلسفہ انسان کی شدید ترین نظری اور عملی ضروریات میں سے ہے اور دوسری طرف سے اس کے بہم پہنچنے کی راہ میں نا قابل عبور دشواریاں ہیں لیکن قدرت کا قاعدہ ہے کہ انسان کی ہر شدید قدرتی ضرورت کی تشفی کے لئے وہ اپنا انتظام کرتی ہے اور اس التزام کی بنیاد آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ اس کے بغیر کائنات میں اس کے مقاصد کی تکمیل نہیں ہوسکتی ۔ جس طرح سے قدرت ہماری شدید بدنی ضروریات کی تکمیل کے لئے بادل ، ہوا ، سورج ، چاند، زمین اور آسمان ایسی قوتوں کو کار فرما کرتی ہے اسی طرح سے ہماری شدید روحانی ضرورت کی تشفی کے لئے انبیاؑ کا سلسلہ قائم کرتی ہے۔

اس چھوٹے سے مقالہ میں مظہر نبوت کے متعلق اقبال کے نظریہ کی پوری تشریح کی گنجائش نہیں اس لئے یہاں صرف اس گذارش پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ حضرت انسان کے لئے ہر نبی کا سب سے پہلا اور سب سے قیمتی تحفہ حقیقت کائنات کا صحیح تصور ہوتا ہے۔ اسی تصور کو ہم خدا کا تصور کہتے ہیں۔ اس تصور کی پوری صفات اور صحیح فطرت اس کے عملی اطلاق سے سمجھ میں آتی ہے اور اس کا عملی اطلاق جس کا ظہور نبی کی عملی زندگی کی مثال میں ہوتا ہے۔ اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ انسان کی سماجی زندگی ارتقا کرکے ایک خاص درجہ پر نہ پہنچ جائے جہاں اس کے تمام ضروری قدرتی پہلو مثلاً تعلیم، قانون، سیاست، جنگ، اقتصاد، اخلاق وغیرہ پوری طرح سے نمایاں اور عام ہوجائیں۔ جونہی کہ انسانی سماج کا ارتقا اس مرحلہ پر پہنچتا ہے اس میں ایک ایسا نبی پیدا ہوتا ہے جو اپنی عملی زندگی کی مثال کے ذریعہ سے انسان کی عملی زندگی کے ان تمام ضروری شعبوں پر خدا کے تصور کا اطلاق کرتا ہے اور اس طرح سے خدا کے تصور کی صفات کے نظری اور عملی پہلوؤں کو آشکار کرتا ہے۔ وہ گویا پہلا شخص ہوتا ہے۔ جو نوع بشر کو حقیقت کائنات کا کامل تصور عطا کرتا ہے جو ایک مکمل اور آخری فلسفہ کی بنیاد بنتا ہے۔ اس نبی کے ظہور کے بعد نبوت کا اختتام ایک قدرتی بات ہے کیونکہ اس کے ظہور کے بعد اب انسان کے لئے کوئی مشکل باقی نہیں رہتی کہ وہ اپنی زندگی کو ہر قسم کی درستی اور ثروت کے اعتبار سے کمال پر پہنچاسکے۔ وہ خاتم الانبیاء جنہوں نے نوع انسانی کو حقیقت کائنات کا کامل تصور عطا کیا ہے جناب حضرت محمدصلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ فلسفی جس نے علمی حقائق کی ترتیبوں کے اس دور میں سب سے پہلے اپنے فلسفہ کی بنیاد نبوت کاملہ کے عطا کئے ہوئے کامل تصور حقیقت پر رکھی ہے اقبال ہے اور وہ فلسفہ جو اس دور کے علمی حقائق کو کامل تصور حقیقت کی بنیادوں پر منظم کرتا ہے فلسفہ خودی ہے۔ اقبال نے یہ دیکھ لیا ہے کہ یہی وہ تصور حقیقت ہے جو صحیح ہے اور جو تمام حقائق کائنات کو منظم کرکے ایک وحدت بناتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال بار بار کہتا ہے کہ وہ فلسفہ جو نبوت کاملہ کے عطا کئے ہوئے تصور حقیقت پر مبنی نہ ہو بلکہ حقیقت کے کسی ایسے تصور پر مبنی ہو جو کسی فلسفی نے حقائق عالم کی ناتمام معرفت کی بنا پر نبوت کی مدد کے بغیر خود بخود قائم کرلیا ہو بے کار اور غلط ہے اور سب فلسفے جو آج تک وجود میں آئے ہیں ایسے ہی ہیں۔ صرف خدا کا عشق ہی صحیح فلسفہ کی بنیاد بن سکتا ہے اور اس عشق کا منبع رسول کی اطاعت ہے۔

نہ فلسفی سے نہ ملا سے ہے غرض مجھ کو
یہ دل کی موت وہ اندیشہ و نظر کا فساد

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا — زناری برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی — ہے اس کا طلسم سب خیالی
انجام خرد ہے بے حضوری — ہے فلسفہ زندگی سے دوری
دل درسخن محمدی بند — اے پور علی زبوعلی چند

ہیگل کے فلسفہ پر اقبال نے جو تحقیر آمیز تنقید کی ہے وہ دراصل اس کے نزدیک ہر فلسفہ پر صادق آتی ہے -

حکمتش معقول و بامحسوس در خلوت نرفت
گرچہ فکر بکراو پیرایہ پوشد چوں عروس
طائر عقل فلک پرواز او دانی کہ چیست
ماکیاں کز زور مستی خایہ گیرد بے خروس

سچا تصور حقیقت فقط خدا کا تصور ہے جو زندہ اور حی و قیوم ہے باقی تمام تصورات حقیقت ہمیشہ سے مردہ ہیں اور کبھی زندہ نہیں تھے - اور مردہ کی تصویر کشی بھی مردہ اور بے معنی ہے۔ وہ آج نہیں تو کل نفرت سے پھینک دی جائے گی —

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے

بلندبال تھا لیکن نہ تھا جسور و غیور — حکیم سر محبت سے بے نصیب رہا
پھرافضاؤں میں کرگس اگرچہ شاہین وار — شکار زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا

حکیماں مردہ را صورت نگارند — ید موسیٰ دم عیسیٰ ندارند
دریں حکمت دلم چیزے ندید است — برائے حکمت دیگر تپیداست

" حکمت دیگر " سے اس کی مراد وہ حکمت ہے جو نبوت کاملہ کے تصور حقیقت پر مبنی ہو - یہی وہ تصور ہے جو سچے عشق کا منبع ہے جس کی فلسفی کو ضرورت ہے۔ اسی عشق سے کائنات کے راز ہائے سربستہ منکشف ہوتے ہیں یہی وہ " خون جگر "۔ ہے جس سے فلسفہ لکھا جاتا ہے اور پھر نہ مرتا ہے نہ حالت نزع میں گرفتار ہوتا ہے —

مے ندانی عشق و مستی از کجاست
ایں شعاع آفتاب مصطفیٰ ست

نشان راہ زعقل ہزارحیلہ مپرس — بیا کہ عشق کمالے زیک فنی دارد

نقشے کہ بستۂ ہمہ اوہام باطل است
عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

بچشم عشق نگر تا سراغ او بینی جہاں بچشم خرد سیمیاو نیرنگ است

وہ علم کم بصری جس میں ہمکنار نہیں تجلیات کلیم و مشاہدات حکیم

نقطۂ ادوار عالم لاالہ منتہائے کار عالم لاالہ
لا و الا احتساب کائنات لا والا فتح باب کائنات

حریف نکتۂ توحید ہوسکا نہ حکیم نگاہ چاہئے اسرار لاالہ کے لئے

ہر علمی حقیقت یا حکمت صرف اسی سچے فلسفہ کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے لہذا جہاں سے مل جائے اسے تلاش کرکے اس فلسفہ کے ساتھ ملحق کردینا چاہئے —

گفت حکمت را خدا خیر کثیر ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

اقبال کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ خدا کی محبت یا عشق کے نظریہ کو ایک فلسفہ یا حکمت کی شکل دی جائے۔ اس کے بغیر نہ تو وہ عام قبولیت حاصل کرسکے گا اور نہ ہی عالم انسانی کو غلط فلسفوں سے نجات مل سکے گی۔ اس قسم کا فلسفہ ایک انقلاب لائے گا اور نئی دنیا پیدا کرے گا —

غربیاں را زیرکی ساز حیات شرقیاں را عشق راز کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں بازیرکی ہمبر بود نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ عشق را بازیرکی آمیز دہ

لیکن ان تمام علمی حقائق کو جو آج تک انسان کی جستجو نے صداقت پاسکی ہے حقیقت کے صحیح تصور کے ساتھ منسلک کرنے کے بعد بھی حقیقت کی تشریح اپنے کمال پر نہیں پہنچیگی۔ کیونکہ قیامت تک نئے نئے علمی حقائق دریافت ہو کر اس حقیقت کے رشتہ میں منسلک ہوتے رہیں گے اور اس کو زیادہ سے زیادہ واضح اور روشن کرتے رہیں گے۔ اسی لئے اقبال نے اپنے لیکچروں کے دیباچہ میں مشورہ دیا ہے —

" جوں جوں علم ترقی کرتا جائے گا اور فکر کے نئے نئے راستے کھلتے

جائیں گے ان ہی مطالب کی تشریح کے لئے اور تصورات اور غالباً بہتر تصورات میسر آتے جائیں گے ۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم انسان کی علمی ترقیوں کا جائزہ لیتے رہیں اور اپنے تصور حقیقت کی روشنی میں ان پر تنقیدی نگاہ ڈالتے رہیں ۔،،

لیکن اگر کوئی شخص آج حقیقت کی معرفت تامہ کا خواہشمند ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ عبادت اور ریاضت سے حقیقت کے حسن و جمال کا ذاتی احساس یا تجربہ یا عشق پیدا کرے۔ ورنہ نہ تو کوئی دانائے راز حقیقت کی مکمل تشریح کرسکتا ہے اور نہ کوئی فرد بشر فقط اس تشریح کو سن کر یا پڑھ کر اس کی مکمل معرفت حاصل کرسکتا ہے۔

حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ
فروزاں ہے سینے میں شمع نفس
مگر تاب گفتار کہتی ہے بس

(اقبال)

رومی نے اس خیال کو بڑے زوردار الفاظ میں پیش کیا ہے :

هر چه گویم عشق را شرح و بیان / چون بعشق آیم خجل باشم ازان
گرچه تفسیر و بیان روشنگر است / لیک عشق بے زبان روشن تراست
چون قلم اندر نوشتن مے شتافت / چون بعشق آمد قلم بر خود شگافت
چون سخن در وصف این حالت رسید / هم قلم بشکست و هم کاغذ درید
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت / شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب / گر دلیلت باید از وے رو متاب

اقبال ایسا ایک عاشق ذات فلسفی اپنے عشق کی حکیمانہ توجیہ اسی لئے کرتا ہے کہ اس کا مطالعہ کرنے والا اس کے عشق سے بہرہ اندوز ہو اور پھر جب اسکی محبت کا چراغ جل کر روشن ہوجائے تو وہ بے اختیار عبادت اور ریاضت کی طرف متوجہ ہو اور پھر اپنے عشق کو یہاں تک ترقی دے کہ اس غرض کے لئے اسے خود حکمت کی بھی حاجت نہ رہے پہلے حکمت سے اس کا عشق پیدا ہو اور پھر اس کے عشق سے حکمت پھوٹتی اور بڑھتی اور پھولتی رہے۔ جب ہم کہیں کہ کائنات کی ہر علمی حقیقت صرف ایک تصور حقیقت کے ساتھ عقلی اور علمی طور پر وابستہ ہے اور وہ خدا کا تصور ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات کا ہر ذرہ اس بات کی شہادت دے رہا ہے کہ خدا ہی کائنات کی سچی حقیقت ہے اسی لئے قرآن نے کائنات کی ہر علمی حقیقت کو ایک آیت یا نشان کہا ہے۔

و فی الارض ایت للمو قنین ہ — اور زمین میں یقین کرنے والوں کے لئے خدا کے بہت سے نشانات ہیں

یعنی چونکہ کوئی علمی حقیقت کسی باطل تصور کائنات کے ساتھ علمی اور عقلی لحاظ سے وابستہ نہیں ہوسکتی وہ خدا کی خدائی کی ایک نشانی یا دلیل یا شہادت ہے۔

سچا فلسفی یہی کرتا ہے, کہ جس قدر حقائق تمام نوع بشر کے احاطہ علم میں داخل ہوچکے ہوں ان کو معروف و مقبول علمی اور عقلی معیاروں کے مطابق کائنات کی سچی حقیقت سے وابستہ کرکے معلوم کائنات کے ذرہ ذرہ سے کہلواتا ہے کہ کائنات کی سچی حقیقت وہی ہے

و فی کل شیء له ایه — تدل علی انه واحد

اور اس طریق سے باطل تصورات حقیقت کے حق میں تمام ممکن شہادتوں کو ملیامیٹ کردیتا ہے۔ اسے اس بات کی فکر نہیں ہوتی کہ ابھی نوع بشر کے احاطہ علم میں بہت کم حقائق عالم داخل ہوئے ہیں اس لئے کہ وہ کم ہوں یا زیادہ سب اسی کے تصور حقیقت کی تائید کررہے ہوتے ہیں اور پھر جو لوگ غلط تصورات حقیقت کے حق میں جھوٹی شہادتیں پیش کررہے ہوتے ہیں ان کا دارومدار بھی تو ان ہی حقائق کی غلط ترجمانی پر ہوتا ہے۔ جب ہماری معلوم کائنات کا ہر ذرہ بلند آواز سے اس بات کی شہادت دینے لگ جائے کہ کائنات کی سچی حقیقت خدا ہی ہے تو وہ ساتھ ہی اس بات کی بھی شہادت دے رہا ہوتا ہے کہ خدا کے سوائے تمام تصورات حقیقت باطل اور نامعقول ہیں —

ومن یدع مع الله الهاً اخر لا برهان له به ہ — اور جو خدا کو چھوڑ کر کسی اور معبود کو پکارے اس کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوسکتی

اور جب پوری کائنات کے اندر ایک بھی علمی شہادت کسی باطل تصور حقیقت کے حق میں باقی نہ رہے تو پھر باطل تصورات حقیقت کا باقی رہنا ناممکن ہوجاتا ہے اور پھر حقیقت کائنات کے صحیح تصور پر قائم کیا ہوا نیا سچا فلسفہ دنیا بھر میں اشاعت پذیر ہوتا ہے اور کسی مزاحمت کے بغیر دنیا کے کناروں تک پھیل جاتا ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ تصورات حقیقت فقط علمی دلچسپی کے نظریات نہیں ہوتے بلکہ افراد اور اقوام کی عملی زندگی کی پوری عمارتیں ان کی بنیادوں پر تعمیر ہوتی ہیں لہذا جب وہ علمی حیثیت سے ختم ہوجاتیں تو ان تعمیرات کا منہدم ہوجانا بھی ضروری ہوتا ہے جو ان پر کھڑی ہوں اور جب ساری دنیا ہی باطل تصورات حقیقت پر تعمیر پائے ہوئے ہو تو ایسی حالت میں اس نئے سچے فلسفے کا ظہور پانا

اور اشاعت پانا جو دونوں دنیاؤں کی حقیقت کے مرغوب اور مروجہ تصورات کو باطل ثابت کرنے پر تلا ہوا ہو۔ ساری دنیا کے لئے ایک قیامت سے کم نہیں ہوتا۔ باطل تصورات حقیقت کے پرستاروں میں سے کون ایسا ہوگا جو کسی فرد واحد کی ذات میں اس قیامت کو ابھرتا ہوا دیکھے اور اسے مٹانے کے در پے نہ ہوجائے۔ لہذا اس قسم کے زلزلہ خیز فلسفے کو پیش کرنا بڑی جرأت کی بات ہے جس کی توقع ہر شخص سے نہیں کی جاسکتی کیونکہ وہ اپنے فکر کی تلوار سے لوگوں کی دونوں دنیاؤں کو فنا کے گھاٹ اتار دینا چاہتا ہے۔

حکمت و فلسفہ را ہمت مردے باید
تیغ اندیشہ بروئے دوجہاں آختن است

خوگر من نیست چشم ہست و بود
لرزہ برتن خیزم از بیم نمود

تاہم یہ قیامت آکر رہتی ہے اور جب حقیقت کے باطل تصورات مٹ رہے ہوتے ہیں اور ان کے اوپر کی عمارتیں بھی منہدم ہورہی ہوتی ہیں تو اس عمل کے ساتھ ساتھ اس نئے سچے نظام حکمت کی بنیادوں پر ایک نئی دنیا وجود میں آتی ہے جسے عاشقان جہاں ذات مل کر اپنی مرضی کے مطابق تعمیر کرتے ہیں اور ان کی مرضی خدا ہی کی مرضی ہوتی ہے۔ گویا اس سے پہلے ان کے اور خدا کے درمیان یہ مکالمہ ہوچکا ہوتا ہے۔

گفتند جہان ما آیا بتوسی سازد
گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ بر ہم زن

اور پھر خدا ان عاشقوں کا حوصلہ بڑھاتا ہے کہ تم جو چاہتے ہو وہی ہوگا اور تمہاری مزاحمت کرنے والے مٹادئے جائیں گے۔

قدم بیباک تر نہ در رہ زیست
بہ پہنائے جہاں غیراز تو کس نیست

یہی مطلب اقبال کا ہے جب وہ صحیح تصور حقیقت پر ایک نئے فلسفہ کی تشکیل کی پر زور تحریک کرتا ہے :۔

زیر کی از عشق گردد حق شناس | کار عشق از زیر کی محکم اساس
عشق چوں بازیر کی ہمبر بود | نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ | عشق را بازیر کی آمیزدہ

منکرین نبوت فلسفیوں کو آج تک اپنی انتہائی کوششوں کے باوجود بھی کائنات کی سچی حقیقت کا پورا علم نہیں ہوا۔ اگر چہ اس حقیقت کے علم کی

طرف انہوں نے کچھ نہ کچھ ترقی ضرور کی ہے۔ در اصل فلسفہ اور نبوت دو مختلف راستوں سے ایک ہی منزل یعنی حقیقت عالم کی نقاب کشائی کی منزل کی طرف آگے بڑھنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ اگر چہ نبوت خاتم النبین کے ظہور سے پہلے اپنی منزل پر نہ پہنچ سکی۔ تاہم اس کی رفتار کا ہر قدم صحیح راستہ پر اٹھتا اور صحیح منزل کی طرف بڑھتا رہا۔ اس کے برعکس اگر چہ فلسفہ جزوی اور محدود کامیابیاں حاصل کرتا رہا لیکن حقیقت کائنات کے صحیح وجدانی تصور سے محروم ہونے کی وجہ سے مجموعی طور پر منزل سے دور ٹھوکریں کھاتا رہا۔ نبوت کاملہ کی راہ نمائی کے بغیر صحیح قسم کے وجدان سے آغاز کرنا اور لہذا صحیح عقلی استدلال کو پانا اس کے بس کی بات نہ تھی۔ نبوت کی کوشش یہ تھی کہ انسان کو نظام عالم کی عقلی ترتیب کی تفصیلات میں لے جانے کی بجائے انسان کو اس کے ضروری حقائق کی واقفیت اس حدتک بہم پہنچادی جائے کہ وہ اپنی زندگی کے ہر شعبہ میں ایسے عمل پر آمادہ ہوجائے جس سے وہ نہ صرف اپنی عملی زندگی کو درست کرے بلکہ جس سے اس کے اندر وہ صحیح وجدان پیدا ہوجائے جو نظام عالم کی عقلی تربیت کو دریافت کرنے میں اس کی ٹھیک ٹھیک راہ نمائی کرے۔ چنانچہ نبوت اپنے کمال کو پہنچ کر بھی ہمیں نظام عالم کی عقلی واقفیت بہم پہنچانے کی کوشش نہیں کرتی بلکہ صرف اس اعلی قسم کے وجدان کی تربیت کا اہتمام کرتی ہے جو آخر کار اس واقفیت کے حصول کے لئے ضروری ہے اور جس کے بغیر عقلی استدلال کامل طور پر درست نہیں ہوسکتا۔ فلسفہ نے ٹھیک سمجھا کہ نظام عالم ایک زنجیر کی طرح ہے جس کی ہر کڑی اگلی کڑی کے ساتھ ایک عقلی تعلق رکھتی ہے۔ لہذا اسے یہی نظر آیا کہ وہ نہایت آسانی کے ساتھ سلسلۂ عالم کی ساری کڑیوں کو عقل کی مدد سے دریافت کرے گا لیکن بدقسمتی سے وہ ہر بار اپنے غلط وجدان کو ہی ایک منطقی زنجیر کی شکل دیتا رہا اور لہذا ہمیشہ نا کام رہا۔ اگر فلسفہ ذرا جراٗت سے قدم اٹھاتا اور نبوت کاملہ کے تصور کائنات کو جب وہ دنیا کے اندر موجود ہوچکی تھی اپنا لیتا تو اس کی پریشانیاں ختم ہوجاتیں اور وہ صحیح عقلی استدلال جو صدیوں سے اس کی جستجو کا مرکز رہا تھا اسے حاصل ہوجاتا لیکن جب تک فلسفہ اپنے لڑکھڑاتے ہوئے قدموں کے ساتھ چلتے چلتے نبوت کے تصور حقیقت کے قرب و جوار میں ایک خاص مقام پر نہ پہنچ جاتا یہ دلیرانہ قدم اٹھانا اس کے لئے ممکن نہ تھا۔ خوش قسمتی سے اس بیسویں صدی میں طبیعات، حیاتیات اور نفسیات کے اکتشافات کی وجہ سے فلسفہ کو یہ مقام حاصل ہوگیا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اس نے اقبال کی حکمت میں تعلیم نبوت کے ساتھ پیوست ہونے کا دلیرانہ قدم بھی

اٹھالیا ہے ۔اقبال کا فلسفہ' خودی نبوت کے عطا کئے ہوئے تصور کائنات کی ایسی تشریح بہم پہنچاتا ہے۔ جس میں آج تک کے دریافت کئے ہوئے تمام علمی حقائق سموئے ہوئے نظر آتے ہیں اور اس بات کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ مستقبل کے علمی حقائق بھی اس کے اندر کیوں سموئے نہ جاسکیں گے ۔

تعلیم نبوت اور فلسفہ کا یہ اتصال انسان کے علمی ارتقا کا ایک بہت بڑا واقعہ ہے جو نوع انسانی کو ترقی کے ایک نئے دور میں داخل کرتا ہے۔ اور اقبال اس دور کا نقیب ہے۔ اس واقعہ سے حقیقت انسان کا علم جس پر انسانی دنیا کے دائمی امن و اتحاد کا دارومدار ہے۔ پہلی دفعہ ایسی منظم صورت میں سامنے آیا ہے جو دور حاضر کے انسان کو مطمئن کرسکتی ہے اور جو اس کی عالمگیر قبولیت کی ضامن ہے۔ اقبال اپنے اس مقام سے آگاہ ہے۔ اقبال نے اپنے فکر کی ضرورت اور اہمیت کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ محض شاعرانہ تعلیات اور مبالغات نہیں بلکہ ایسے ٹھوس حقائق ہیں جن کے متعلق خاموشی برتنا اس کے لئے کسی طرح سے بھی جائز نہ ہوتا ۔

ذرہ ام مہر منیرآن من است — صد سحر اندر گریبان من است
خاک من روشن تراز جام‌جم است — محرم از نازادہائے عالم است
فکرم آن آہو سر فتراک بست — کو ہنوز از نیستی بیرون نجست
ہیچ کسی رازے کہ من گویم نہ گفت — ہمچو فکر من در معنی نہ سفت
چشمہ' حیوان براتم کردہ اند — محرم از راز حیاتم کردہ اند

بچشم کم مبین تنہانیم را — کہ من صد کاروان در گل کنارم

قلزم یاران جو شبنم بے خروش — شبنم من مثل یم طوفان فروش
انتظار صبح خیزان مے کشم — اے خوشا زردشتیان آتشم

عمرہا در کعبہ‌وبتخانہ مے نالد حیات — تاز بزم عشق یک دانائے راز آید برون

سر آمد روزگار ایں فقیرے — دگر دانائے راز آید نہ آید

شاید یہ کہا جائے گا کہ اگر آج تک کوئی غیر مسلم فلسفی ایسا نہیں ہوسکا جو نبوت کاملہ کے تصور حقیقت پر اپنے فلسفے کی بنیاد رکھتا تو یہ بات درست ہوسکتی ہے۔ لیکن اگر اقبال سے پہلے کوئی ایک بھی مسلمان فلسفی ہو گزرا ہے تو اس کے فلسفہ کی بنیاد لازماً خدا کے اسلامی تصور پر ہوگی پھر اقبال کی خصوصیت کیا ہے اور پھر اس سلسلہ میں شاید شاہ ولی اللہ اور محی الدین ابن عربی ایسے اکابر اسلام کا نام لیا جائے لیکن خودی کی حکیمانہ اصطلاح کو کام میں

لانے کی وجہ سے اقبال کے لئے یہ ممکن ہوا ہے کہ وہ خدا کے اسلامی تصور کو محض ایک عقیدہ کے طور پر نہیں بلکہ ایک ایسی علمی اور عقلی حقیقت کے طور پر پیش کرسکے جس کے ڈانڈے دوسرے تمام علمی اور عقلی تصورات سے جاملتے ہوں اور اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ زمانہ حال کے تمام علمی حقائق کے ساتھ اور انسان کی زندگی کے تمام شعبوں کے ساتھ اس تصور کی علمی اور عقلی مناسبت آشکار ہوگئی ہے اور اس تصور کی یہ مخفی استعداد کہ صرف وہی کائنات کے تمام موجودہ اور آئیندہ حقائق کی معقول تشریح اور مکمل تنظیم کرسکتا ہے۔ علمی تحقیق کے دائرہ کے اندر آگئی ہے اور یہی اقبال کی سب سے بڑی علمی خدمت ہے۔ در اصل اقبال کی عبقریت کا یہ مظاہرہ وقت کی ضرورت کا نتیجہ ہے اور وقت کے خاص علمی ماحول اور مقام نے اسے ممکن بنایا ہے۔ اقبال کے زمانہ میں حکمائے مغرب کی تحقیق و تجسس کی بدولت علم کے تینوں شعبوں میں علمی حقائق نے اس سرعت سے ترقی کی ہے کہ اس سے پہلے اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ دوسرے سائنس کے خاص اسلوب تحقیق کے اثر سے فلسفہ کی دنیا میں بھی ایک نیا طرز استدلال وجود میں آیا ہے۔ جس میں اس بات پر خاص طور پر زور دیا جاتا ہے کہ کوئی حقائق نظر انداز نہ ہونے پائیں حقائق کا معائینہ کامل احتیاط سے کیا جائے اور نتائج وہی اخذ کئے جائیں جو ناگزیر ہوں اور یہ طرز استدلال علمی دنیا میں آئیندہ کے لئے ایک مستقل حیثیت اختیار کرگیا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس دور میں بہت سے فلسفے وجود میں آئے ہیں جن میں سے ہر ایک نے حقائق عالم کو ایک مرکزی تصور کے ساتھ وابستہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال جیسا کہ خود اسے اعتراف ہے حکمت مغرب کی ان علمی ترقیات اور خصوصیات سے پوری طرح متاثر ہوا ہے لہذا اس کی حکمت نے ایک ایسی شکل اختیار کی ہے جس کی وجہ سے اس میں صلاحیت پیدا ہوگئی ہے کہ موجودہ اور آئیندہ کے تمام علمی حقائق کو اپنے اندر جذب کرسکے اور اس طرح سے کائنات کا وہ صحیح اور آخری نظام حکمت ثابت ہو جو ہر دور کے باطل فلسفوں کا جواب ان ہی کی زبان میں دے سکتا ہو۔ شاہ ولی اللہ اور محی الدین ابن عربی کے زمانہ میں اس قسم کے فلسفہ کا وجود میں آنا ممکن نہیں تھا۔ آج اگر مسلمان یا کوئی اور قوم جدلی مادیات کا معقول علمی جواب دینا چاہے جسے دور حاضر کا انسان بھی سمجھ سکے تو وہ صرف اقبال کے نظام حکمت ہی سے پیدا کیا جاسکتا ہے۔ کائنات اور انسان کی صحیح اور سچی حقیقت کو سمجھنے کے لئے نوع بشر کی راہ میں جس قسم کی ذہنی رکاوٹیں کسی دور میں پیدا ہوتی ہیں قدرت ان رکاوٹوں کو دور کرنے کے لئے علاج بھی ایسا ہی پیدا کرتی ہے۔ اقبال کا فلسفہ خودی اپنے مزاج کے لحاظ سے اپنے دور کے

فلسفوں کی تمام ظاہری خصوصیات سے حصہ لیتا ہے تاکہ ان کا تسلی بخش جواب بن سکے۔ شاہ ولی اللہ اور محی لدین ابن عربی ایسے اکابر امت کے فلسفے اپنے زمانے کے باطل فلسفوں کا جواب تھے۔ لیکن اس زمانہ کے باطل فلسفوں کا جواب نہیں ہیں اور نہ بنائے جاسکتے ہیں۔ یہی وہ حقائق ہیں جن کی بناء پر اقبال کو یہ کہنا زیب دیتا ہے :

هیچ کس رازے کہ من گویم نہ گفت
همچو فکر من در معنی نہ سفت

چونکہ اقبال ایک فلسفی کی حیثیت سے وحدت کائنات کا قائل ہے ضروری تھا کہ اس کا فلسفہ ایک نظام حکمت کی صورت میں ہوتا لیکن اقبال کا نظام حکمت نثر سے زیادہ نظم میں لکھا گیا ہے اور شعر کی زبان تصورات کے باھمی عقلی اور منطقی تعلقات کی باریک تفصیلات اور جزئیات بیان کرنے کے لئے موزوں نہیں ہوتی لہذا ہم اقبال سے جس حدتک کہ وہ شعر میں اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے ان تفصیلات کی توقع نہیں کرسکتے تھے جیسی توقع مثلا ہم اس فلسفی سے کرسکتے ہیں جو محض نثر نویس ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کا نظام حکمت ایک ہی سلسلہ کی صورت میں ایک ہی کتاب میں بیان نہیں ہوا بلکہ اس کے اجزا اس کی ساری کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں۔ تاہم یہ اتفاق کہ اقبال ایک حکیم ہی نہیں بلکہ ایک شاعر بھی تھا اس کے فلسفہ کی نشرو اشاعت کے لئے سازگار ثابت ہوا ہے۔ شعر تصورات کو ایک انقلاب انگیز اثر کے ساتھ لوگوں کے دلوں تک پہنچاتا ہے اگر اقبال محض ایک فلسفی ہوتا اور شاعر نہ ہوتا تو شاید اس کی قوم جو علمی روایات کو مدت سے کھوچکی ہے عرصہ دراز تک اس کے فلسفہ کی طرف توجہ نہ کرسکتی لیکن اس قوم کو اپنی بے عملی کے علاج کی فوری ضرورت تھی لہذا اس قوم کے حق میں قدرت کا انتظام یہ تھا کہ اقبال اپنے فلسفہ کو ایک نہایت ہی سریلی آواز میں گائے اور گاکر اس قوم کو فوراً اپنے اردگرد جمع کردے چنانچہ جب اس نے قوم کو اپنی آواز کی طرف بلایا —

حلقہ گرد من زنید اے پیکران آب و گل
آتشے در سینہ دارم از نیاگان شما

تو قوم نے اس کے ارد گرد جمع ہوکر ایک نئی ریاست کی بنیاد ڈالی جو پاکستان ہے لیکن اب ضرورت اس بات کی ہے کہ یہی قوم جو اس کے شعر سے متاثر ہوئی ہے اس کے شعر کے مطالب و معانی کو ایک منظم سلسلہ افکار کی صورت میں ضبط تحریر میں لائے تاکہ خود بھی اسے ٹھیک طرح سے سمجھے اور دوسروں کو بھی اس کی طرف متوجہ کرسکے۔ ظاہر ہے کہ جب ہم فکر

اقبال کی اس قسم کی مسلسل تشریح بہم پہنچانے کی کوشش کریں گے تو اس کے تصورات کے آپس کے علمی اور عقلی تعلق کو آشکار کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم کسی ایک ایسی علمی حقیقت کو بھی نظر انداز نہ کریں جو اس تعلق کو سمجھنے اور سمجھانے میں ہمیں مدد دے سکتی ہو یعنی جو سچی علمی حقیقت ہونے کی وجہ سے اقبال کے نظام حکمت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو، اقبال اسی خیال کی تائید کرتا ہے جب وہ کہتا ہے ––

گفت حکمت را خدا خیر کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

فکر اقبال کی اس قسم کی منظم تشریح بہم پہنچانا نہ صرف علم کی اور نوع انسانی کی ایک بڑی خدمت ہے بلکہ غیروں کے روبرو خود اقبال کی عظمت کا بھی امتحان ہے جس میں اقبال کا پورا اترنا یقینی ہے ––

یہ کہ دینا بے محل نہیں کہ جو شخص بھی اس حد درجہ ضروری کام کو ہاتھ میں لے اس کے لئے دو شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے ایک تو یہ کہ اسے اقبال کے افکار کے ذہنی یا وجدانی سر چشمہ یا منبع تک رسائی حاصل ہو یعنی وہ اقبال کے اس قلبی احساس یا وجدان سے بہرہ ور ہو جس سے اس کے تمام تصورات سرزد ہوتے ہیں ۔ دوسرے الفاظ میں اسے نبوت کاملہ کے عطا کئے ہوئے حقیقت کائنات کے تصور کا وہی مشاہدہ یا روحانی تجربہ یا عشق حاصل ہو جو اقبال کو تھا ۔ افسوس ہے کہ اقبال کے غیر مبہم الفاظ میں بار بار کہنے کے باوجود ہم اس بات کو بالعموم نظر انداز کرجاتے ہیں کہ گو اقبال ایک شاعر بھی ہے اور ایک فلسفی بھی ۔ تاہم بنیادی طور پر وہ ایک درویش یا صوفی ہے اس کا شاعرانہ کمال اور حکیمانہ جوہر دونوں اس کے وجدان یا عشق کے خدمت گزار ہیں ۔ اس کی ساری ذہنی کاوشوں کا حاصل یہ ہے کہ اس نے فلسفہ کی معروف اور دور حاضر کے انسان کے لئے قابل فہم زبان میں اپنے روحانی تجربہ یا عشق کی ترجمانی کی ہے اور اس عمل کے دوران میں جو فلسفیانہ افکار و تصورات اس کے ہاتھ لگے ہیں ان کو شعر کے زور دار اور پر اثر طرز بیان کا جامہ پہنایا ہے ۔ دوسرے شاعروں کی طرح محبت مجاز کی داستانوں اور غزلوں سے سننے والوں کا دل لبھانا اس کا مدعا نہیں یہی وجہ ہے کہ وہ شاعر کے لقب کو جو بعض وقت اسے دیا جاتا ہے بڑے زور سے رد کرتا ہے ––

نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم — مثال شاعران افسانہ بستم
مدار امید زاں مرد فرد دست — کہ بر من تہمت شعر و سخن بست

او حدیث دلبری خواهد زمن   رنگ و آب شاعری خواهد زمن
کم نظر بے تابئ جانم ندید   آشکارم دید و پنہانم نہ دید

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار مے کشم ناقۂ بے زمام را

اوپر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ کس طرح سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ تمام ایسے فلسفے جو خدا کی محبت یا حقیقت کائنات کے صحیح تصور سے عاری ہوں اور لہذا حقیقت کے غلط یا ناقص تصور پر مبنی ہوں بے ہودہ اور بیکار ہیں۔ اگر وہ خود خدا کی محبت سے بہرہ ور نہ ہوتا تو ممکن نہیں تھا کہ وہ کبھی اس قیمتی حکمیانہ نتیجہ پر پہنچ سکتا۔ اور یہ ہمارا قیاس ہی نہیں بلکہ خود اقبال کا دعوی بھی ہے کہ اسے روحانیت کا ایک درجہ اور معرفت حق تعالی کا ایک مقام عطا کیا گیا ہے۔ اس درجہ معرفت یا مقام محبت کو وہ سوز دروں، ذوق نگاہ، جان بیتاب، خدا مستی اور بادۂ ناب وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتا ہے اور اپنے لئے درویش، فقیر، قلندر ایسے القاب استعمال کرتا ہے۔ جو صوفیا کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہان نہ سمر قند

سر آمد روز گار ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید نہ آید

قلندر جز دو حرف لاالہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

اے پسر ذوق نگاہ از من بگیر
سوختن در لاالہ از من بگیر

مرے کدو کو غنیمت سمجھ کہ بادۂ ناب
نہ مدرسہ میں ہے باقی نہ خانقاہ میں ہے

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست
جان بیتابے کہ من دارم کجا است

اعجمی مردے چہ خوش شعرے سرود
سوزد از تاثیر او جاں در وجود

اقبال کے فکر کو ایک مسلسل نظام حکمت کے طور پر پیش کرنے کے لئے دوسری شرط جس کا پورا کرنا اس کے شارح کے لئے ضروری ہے وہ یہ ہے کہ وہ تمام علمی حقائق سے جو اب تک دریافت ہوچکے ہیں اور فلسفہ کے ان تمام نظریات و تصورات سے جو آج تک پیش کئے گئے ہیں پوری طرح سے واقف ہوتا کہ اقبال کے نظام تصورات کے ساتھ ان کی اور ان کے ساتھ اقبال کے نظام تصورات کی مناسبت یا عدم مناسبت کا ادراک کرسکے۔ اقبال کا جو شارح ان دو شرطوں کو پورا کرے گا وہ اس کے نظام حکمت کے بکھرے ہوئے تصورات کے علمی اور عقلی رشتہ کو سمجھنے کی وجہ سے نہ صرف اس قابل ہوگا کہ ان کو ایک سلسلہ کی صورت میں بیان کرسکے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ممکن ہوگا کہ وہ اس کے نظام حکمت کو اور وسعت اور ترقی دے سکے یعنی اور علمی حقائق کو جو اس کے ساتھ مطابقت یا مناسبت رکھتے ہوں اس کے اندر داخل کرکے اس کی تائید مزید کا سامان پیدا کرسکے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک سچے تصور حقیقت پر قائم ہونے والے نظام حکمت کی ہر ترقی اس کی اگلی ترقی کو آسان کرتی ہے۔ اور اس طرح سے اس کی غیر متناہی ترقیوں کا دروازہ کھول دیتی ہے۔ جب اقبال کے فلسفہ خودی کی ایک اور ترقی یافتہ صورت ہمارے سامنے آئے گی تو پھر وہ اور ترقی کرے گا اور لوگ تاقیامت اس پر لکھتے رہیں گے اور اس کی ترقی کا سلسلہ ختم نہ ہوگا کیونکہ علم کے تینوں شعبوں میں تمام حقائق صرف اسی کے اجزاء و عناصر شمار کئے جائیں گے۔ اوپر ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح ایک سچا فلسفہ ہمیشہ ترقی کرتا رہتا ہے اور اس کی ترقیاں کبھی ختم نہیں ہوسکتیں اس کے برعکس چونکہ علمی حقائق ایک غلط فلسفہ کے ساتھ جو غلط تصور حقیقت پر مبنی ہو مطابقت نہیں رکھتے لہذا ان حقائق کی ترقی کی وجہ سے زود یا بدیر ایک ایسا وقت خود بخود آجاتا ہے جب غلط فلسفہ کی فرضی معقولیت کا پردہ چاک ہوجاتا ہے اور وہ اپنا دم توڑ دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فکر اقبال کی اس قسم کی منظم تشریح ایک ایسے دور کو قریب لائے گی جب دنیا میں صرف ایک ہی فلسفہ باقی رہے گا اور وہ اقبال کا فلسفہ خودی ہوگا اور دوسرے تمام فلسفے یا تو مٹ جائیں گے اور

یا پھر نوع انسانی کے ادوار جہالت کی یادگار کے طور پر باقی رہیں گے۔ اسی لئے اقبال دور حاضر کے انسان سے نہیں بلکہ مستقبل کے انسان سے امید رکھتا ہے کہ وہ پوری طرح سے اس کی عظمت کا اعتراف کرے گا اور اس کے فکر کو اپنی زندگی کی بنیاد بنائے گا —

انتظار صبح خیزاں می کشم — اے خوشا زرتشیان آتشم
نغمه ام از زخمه بے پرواستم — من نوائے شاعر فرد استم
عصر من دانندهٔ اسرار نیست — یوسف من بهر ایں بازار نیست
نغمهٔ من از جہان دیگر است — ایں جرس را کاروانے دیگر است

لیکن یہ دو شرطیں اس قسم کی ہیں کہ ایسے افراد کی کوئی کمی نہ ہوگی جو ان میں سے تنہا ایک کو یا دوسری کو باحسن طریق پورا کرسکیں لیکن ایسے اشخاص بمشکل مل سکیں گے جو بیک وقت دونوں شرطوں کو پورا کریں۔ اس زمانہ میں جب مذہب علوم جدیدہ سے ناواقف ہے اور علوم جدیدہ سے شغف رکھنے والے اشخاص مذہب سے بے بہرہ ہیں ایسے دوریشان خدا مست کا وجود نادر ہے جو علوم جدیدہ میں بھی دسترس رکھتے ہوں۔

اقبال کے نظام حکمت میں خودی سے مراد وہ شعور ہے جو خود شناس ہو لیکن یہاں شعور کا مطلب تمیز یا ہوش نہیں بلکہ خود وہ چیز ہے جس کا خاصہ تمیز یا ہوش ہے یا جس کی وجہ سے ایک انسان تمیز یا ہوش رکھتا ہے یہ ایک نور ہے لیکن مادی روشنیوں میں سے کوئی روشنی ایسی نہیں جو اس کی مماثل ہو اور پھر یہ ایک قوت ہے۔ لیکن مادی قوتوں میں سے کوئی قوت ایسی نہیں جس کے ساتھ اس کو مشابہت دی جاسکے یہی وہ نورانی قوت یا قوی نور ہے جس کی وجہ سے انسان زندہ ہے ان معنوں میں ایک خاص سطح کا شعور حیوان میں بھی موجود ہے لیکن حیوان کا شعور آزاد نہیں بلکہ قدرت کی پیدا کی ہوئی ناقابل تغیر جبلتوں کے ماتحت کام کرتا ہے اس کے برعکس انسان کا شعور جبلتوں سے آزاد ہو کر بھی کام کرسکتا ہے انسان میں شعور کی آزادی کا نتیجہ یہ ہے کہ اس میں طلب حسن اور جستجوئے کمال کا جذبہ پایا جاتا ہے اور وہ اس جذبہ کی تسکین اور تشفی کے لئے جبلتوں کی مخالفت کرسکتا ہے۔ حیوان اپنے شعور کی وجہ سے فقط سوچتا جانتا اور محسوس کرتا ہے۔ لیکن انسان اپنے شعور کی وجہ سے نہ صرف سوچتا جانتا اور محسوس کرتا ہے بلکہ جب وہ ایسا کررہا ہوتا ہے تو وہ جانتا بھی ہے کہ وہ ایسا کررہا ہے یعنی انسان میں اپنے شعور کے افعال کو جاننے اور سمجھنے کی استعداد ہے لہذا اس کا شعور خود شناس اور خود شعور ہے۔ وہ فقط شعور ہی نہیں بلکہ ایک قسم کی خود شعوری ہے اسی خود شعوری کو اقبال خودی کہتا ہے۔

ہم اپنی خودی کا علم حواس کی مدد کے بغیر براہ راست حاصل کرتے ہیں۔ لیکن غیر کی خودی کا علم ہمیں فقط اس کے نتائج اور اثرات اور افعال و اعمال سے ہی حاصل ہوتا ہے۔ ہم اس کو کسی حالت میں بھی ان آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتے -- اقبال کا سارا نظام حکمت علمی حقائق کی روشنی میں اسی خودی کے غیر مبدل اور فطری اوصاف و خواص اور عملی اثرات و نتائج کی تشریح پر اور اس کی روشنی میں علمی حقائق کی تشریح اور تنظیم پر مشتمل ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں حقیقت انسان و کائنات کے ہر گوشہ کو موضوع بحث بنایا ہے اور انسان کی عملی زندگی کے تمام شعبوں کی ماہیت پر رائے زنی کی ہے۔ مثلاً وہ اس قسم کے سوالات کا جواب دیتا ہے کہ کائنات کی حقیقت کیا ہے ؟ تخلیق کیا ہے ؟ ارتقاء کیا ہے؟ مادہ کیا ہے؟ حیوان کیا ہے ؟ انسان کیا ہے ؟ جبلت کیا ہے؟ کیسے وجود میں آئی ہے ؟ تخیل کیا ہے ؟ حافظہ کیا ہے ؟ جد و جہد کیا ہے ؟ آرزو کیا ہے ؟ ہوش کیا ہے ؟ علم کیا ہے ؟ عقل کیا ہے ؟ وجدان کیا ہے ؟ عشق کیا ہے ؟ فقر کیا ہے ؟ موت کیا ہے ؟ اخلاق کیا ہے ؟ تعلیم کیا ہے؟ سیاست کیا ہے ؟ قانون کیا ہے ؟ آمریت کیا ہے ؟ جمہوریت کیا ہے ؟ ہنر کیا ہے ؟ تیاتر کیا ہے؟ تاریخ کیا ہے؟ مذہب کیا ہے ؟ جنگ کیا ہے ؟ وغیرہ لیکن اس لئے کہ یہ تمام سوالات خودی کی ماہیت سے تعلق رکھتے ہیں اور ان پر قلم اٹھانا خودی کی ماہیت کو واضح کرنا ہے۔ اور اس لئے کہ اس کے نزدیک ان تمام سوالات کا صحیح جواب بھی خودی کی ماہیت سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ زندگی بغیر شعور کے نہیں ہوتی اور شعور بغیر زندگی کے نہیں ہوتا اقبال نے خودی کو ''زندگی'' اور ''حیات'' کے ناموں سے بھی تعبیر کیا ہے۔

خودی کا مرکزی وصف محبت یا عشق ہے اسی سے وہ اپنی ممکنات کا اظہار کرتی اور ترقی پاتی ہے۔

نقطۂ نورے کہ نام او خود یست
زیر خاک ماشرار زندگی است
از محبت مے شود پائندہ تر
زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر
از محبت اشتعال جوہرش
ارتقائے ممکنات مضمرش
فطرت او آتش اندوزد زعشق
عالم افروزی بیاموزد زعشق

خودی اپنی فطرت کے اس تقاضا کو پورا کرنے کے لئے کسی حسین و جمیل مقصد یا مدعا کی تلاش کرتی ہے اور جب کوئی ایسا مقصد یا مدعا جو اس کی نگاہ میں حسین و جمیل ہو اس کے سامنے آجاتا ہے تو پھر وہ دل و جان سے اس کو چاہتی ہے اور اس کے حصول کے لئے عواقب سے بے پرواہ ہوکر میدان عمل میں قدم رکھتی ہے اور اپنی تمام مخفی صلاحیتوں اور قوتوں کو بروئے کار لاتی ہے تاکہ اپنے راستہ کی تمام مشکلات پر غالب آئے اور تمام مزاحمتوں اور رکاوٹوں کو دور کرکے اپنے مدعا کو حاصل کرے۔ مدعا کا حصول اس کا غلبہ بھی ہے اور اس کی خود نمائی بھی لہذا حب استیلا یا غلبہ کی خواھش اور خود نمائی اس کے ثانوی خواص ھیں جو اس کے تقاضائے عشق و محبت سے پیدا ہوتے ھیں —

> زندگانی را بقا از مدعا است   کاروانش را درا از مدعا است
> زندگی در جستجو پوشیده است   اصل او در آرزو پوشیده است

> آرزو و هنگامه آرائے خودی   موج بیتابے زدریائے خودی

اقبال کے بعض شارحین کو "خودی" کا یہ مفہوم سمجھنے میں دقت پیش آئی ہے اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ خودی کا لفظ فارسی اور اردو میں ایک اور معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے یعنی تکبر خود پروری اور خود پرستی کے معنوں میں اور پھر اقبال نے بھی مسلمانوں کی اس زمانہ کی پست حالی کے پیش نظر خودی کے گوناگوں ازلی اور ابدی صفات میں سے صرف اس صفت پر زور دیا ہے۔ جس کا ایک پہلو خود نمائی یا حب استیلا یا غلبہ کی خواھش ہے۔ اس صفت کی رو سے خودی حصول مدعا کے لئے مزاحمتوں کا مقابلہ کرکے ان پر غالب آنا چاھتی ہے۔ اس بنا پر بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوا ہے کہ اقبال کے نزدیک بھی خودی کا مفہوم وھی ہے یا اس کے قریب قریب کچھ ہے جو عام لوگوں کے ذھن میں اب تک چلا آتا ہے چنانچہ وہ سمجھتے ھیں کہ جذبۂ خود نمائی اور قوت کے جائز یا نا جائز اظہار میں کوئی خاص خوبی ہے اور اقبال کی تعلیم بھی ہے کہ جس طرح سے ممکن ہو اس جذبہ کا اظہار کرنا چاھئے۔ یہ بات قطعاً غلط ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی گذارش تو یہ ہے کہ جہاں تک انسان کی خودی کا تعلق ہے خودی کے مقاصد صحیح بھی ہوتے ھیں اور غلط بھی۔ جد و جہد یا عمل سے خودی کا جذبۂ خود نمائی اسی صورت میں مکمل اور مستقل اطمینان پاتا ہے جب اس کا مقصد صحیح ہو یعنی اس کی اپنی فطرت کے مطابق ہو۔ غلط مدعا در حقیقت خودی کا اپنا مدعا نہیں ہوتا بلکہ اس کے اپنے اصلی فطری اور صحیح مدعا کی غلط ترجمانی ہوتی ہے جسے زود یا بدیر خودی کو درست

کرنا پڑتا ھے لہذا غلط مدعا کی پیروی سے خودی کو عارضی طور پر تسلی ھو تو ھو لیکن آخر کار اسے بے اطمینانی اور ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا ھے۔ ایسی صورت میں اس کی جد و جہد آخر کار خود اس کے خود نمائی کے مقصد کو شکست دے دیتی ھے۔ دوسری گذارش یہ ھے کہ عملی جدوجہد احساس مدعا کا لازمی نتیجہ ھے اور خودی ھر آن کوئی نہ کوئی مدعا غلط یا صحیح رکھنے پر مجبور ھے۔ گویا وہ ھر وقت عمل یا جد و جہد کرنے پر بھی مجبور ھے غلط مدعا غلط عمل پیدا کرتا ھے اور صحیح مدعا صحیح عمل پیدا کرتا ھے اقبال صرف اسی عمل کی تلقین کرتا ھے جو ھمارے صحیح اور بلند مدعا کے ماتحت پیدا ھو اور اس کے نزدیک صحیح مدعا فقط مرد مومن کا امتیاز ھے مومن کا نصب‌العین حیات صبح کی طرح روشن منتہائے حسن و کمال اور آسمان سے بالا تر ھوتا ھے کیونکہ وہ خود خدا ہی کا نصب‌العین ھوتا ھے

اے ز راز زندگی بیگانہ خیز ‏ ‏ از شراب مقصدے مستانہ خیز
مقصدے مثل سحر تابندہ‘ ‏ ‏ ماسوے را آتشی سوزندہ‘
مقصدے از آسمان بالا ترے ‏ ‏ دلربائے دلستانے دلبرے

اوپر یہ کہا گیا ھے کہ اقبال کے نزدیک خودی وہ شعور ھے جو اپنے آپ سے آگاہ ھو اور یہ شعور انسان کا امتیاز ھے سوال پیدا ھوتا ھے۔ کہ خودی انسان میں کہاں سے آئی ھے۔ کیا وہ مادہ ھی کی ایک خاص ترقی یافتہ حالت کا وصف تو نہیں مثلاً مادہ کی ایسی ترقی یا فتہ حالت جس کا مشاھدہ ھم وجود انسانی میں کرتے ھیں ۔ اگر یہ درست ھے تو پھر خودی مادہ ھی کی ایک شکل ھے اور مادہ سے الگ کچھ نہیں ۔ حکمائے مادیین نے یہی سمجھا ھے۔ ان کا خیال ھے کہ جب مادہ ترقی کرتے کرتے ایک خاص حالت پر پہنچ جاتا ھے تو طبیعات اور کیمیا کے قوانین اپنا عمل اس طرح سے شروع کردیتے ھیں کہ ھم کہنے لگ جاتے ھیں کہ اس میں شعور پیدا ھوگیا ھے یا وہ زندہ ھے۔ زندہ مادہ کو ھم جسم حیوانی کا نام دیتے ھیں۔ شعور جسم حیوانی کے دماغ یا نظام عصبی میں مرتکز ھوتا ھے اور پھر جب زندہ باشعور مادہ اور ترقی کرتا ھے تو اس کا شعور بھی ترقی کرتا ھے یہاں تک کہ انسان تک پہنچ کر وہ خود شعور ھوجاتا ھے اور خود شعور ھونے کی وجہ یہ ھے کہ انسان کا دماغ ایک مادی ساخت کی حیثیت سے دوسرے تمام حیوانات کے دماغ کی نسبت زیادہ پیچیدہ اور ترقی یافتہ ھے اگر یہ خیال درست ھو تو اس کا مطلب یہ ھے کہ اس زندگی کے بعد کوئی اور زندگی نہیں ۔ لیکن اقبال اس نقطہ‘ نظر سے یکسر اختلاف کرتا ھے۔ چنانچہ وہ مادہ پرست حکیم کے مسلمان پیرو سے مخاطب کرکے کہتا ھے :-

تری نجات غم مرگ سے نہیں ممکن
کہ تو خودی کو سمجھتا ہے پیکر خاکی

اقبال کے نزدیک خودی مادہ کی ترقی یا فتہ شکل نہیں بلکہ خود کائنات کی آخری حقیقت ہے جو اپنے اوصاف کو آشکار کرنے کے لئے خود مادہ کو پیدا کرکے اس میں اپنا ظہور کرتی ہے۔ اور اسے رفتہ رفتہ ترقی کے مدارج سے گزار کر ایک خاص منزل تک پہنچاتی ہے۔

پیکر ہستی ز آثار خودی است
ہر چہ مے بینی ز اسرار خودی است

اور مادیین کے ساتھ اقبال کی اس نزاع میں تازہ ترین علمی حقائق کلیۃً حکمائے مادیین کے خلاف اور اقبال کے حق میں ہیں۔

اقبال کا تصور شریعت

خورشید احمد

اقبال کی نظم ''ابلیس کی مجلس شوریٰ،، میں جب ابلیس کا ایک مشیر اسے متوجہ کرتا ہے کہ مزدک کے بروز کارل مارکس کے جوش جنوں سے عنقریب وہ جہاں ہی زیر و زبر ہونے کو ہے جس کی سیادت اس کے ہاتھوں میں ہے تو ابلیس اس کی تردید کرتے ہوئے بڑے معنی خیز انداز میں کہتا ہے۔

جانتا ہے، جس پہ روشن باطن ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

پھر وہ اپنے اس خیال کی مزید وضاحت کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ اسلام سے اس ''خطرہ،، کا سبب اس کی شریعت ہے۔ وہ کہتا ہے۔

جانتا ہوں میں یہ امت حامل قرآں نہیں
ہے وہی سرمایہ داری بندۂ مومن کا دیں
جانتا ہوں میں کہ مشرق کی اندھیری رات میں
بے یدبیضا ہے پیران حرم کی آستیں
عصر حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف
ہو نہ جائے آشکارا شرع پیغمبر کہیں
الحذر آئین پیغمبر سے سو بار الحذر
حافظ ناموس زن، مرد آزما، مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوع غلامی کے لئے
نے کوئی فغفور وخاقاں ، نے فقیر رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
پادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں
چشم عالم سے رہے پوشیدہ یہ آئیں تو خوب
یہ غنیمت ہے کہ خود مومن ہے محروم یقیں

ہمیں دیکھنا چاہئے کہ اقبال کے نزدیک وہ شریعت کیا ہے جس کی یہ خصوصیات خود اس کے سب سے بڑے دشمن نے بیان کی ہیں۔

اقبال اس نقطہ نظر کے حامی ہیں کہ شریعت کے بنیادی مآخذ دو ہیں: قرآن اور سنت۔ ان دو بنیادی مآخذ کے علاوہ وہ دو ضمنی مآخذ اجماع اور اجتہاد کے بھی قائل ہیں ۔ بنیادی مآخذ شریعت کی اساسی تعلیم کو پیش کرتے ہیں اور ضمنی مآخذ کے ذریعہ ہر دور میں شریعت وقت کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے نئی نئی وسعتیں اختیار کرتی جاتی ہے اور اپنی حقیقی روح کو قائم رکھتے ہوئے ہر دور کے نئے سوالات کا جواب فراہم کرتی ہے۔ لیکن یہ ضمنی مآخذ یعنی — اجماع اور اجتہاد — اساسی مآخذ یعنی — قرآن اور حدیث — کے تابع ہیں اور انہیں انہی حدود میں استعمال کیا جاسکتا ہے جو قرآن و سنت میں مقرر کی گئی ہیں —

پہلا بنیادی مآخذ قرآن ہے اور وہ ہدایت کا اصل سرچشمہ ہے۔ یہ خدا کی نازل کردہ کتاب ہے جو زندگی کا پورا دستورالعمل پیش کرتی ہے۔ اس کی ہدایت ہر دور اور ہر زمانے کے لئے ہے اور چونکہ یہ ہدایت اس ہستی کی طرف سے ہے جس کے لئے زمان و مکاں کی حدود کوئی معنی نہیں رکھتیں اس لئے یہ ہدایت ابدالاباد تک کے لئے ہے۔ انسانیت کی ترقی اور ملت کے استحکام کا اصل راستہ یہی ہے کہ اس الکتاب سے رشتہ استوار کیا جائے اور اس کی ہدایت کے مطابق زندگی کا نقشہ قائم کیا جائے —

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآں زیستن

مسلمان صرف ایک آئین —— قرآن —— کے ذریعہ زندہ ہیں اور یہی ان کی زندگی کا سرچشمہ ہے ۔

از یک آئین مسلمان زندہ است
پیکر ملت ز قرآن زندہ است

قرآن ہی آزادی اور ترقی کا ضامن ہے اور جب بھی مسلمانوں نے اس سے تعلق کمزور کیا انہوں نے اس بے تعلقی کے نہایت تباہ کن نتائج بھگتے —

چوں خلافت رشتہ از قرآن گسیخت
حریت را زہر اندر کام ریخت

اور مستقبل میں ترقی کا راستہ صرف ایک ہے اور وہ غیروں کی اندھی تقلید سے آزادی حاصل کر کے قرآن کے اتباع کا راستہ ہے —

اے بہ تقلیدش اسیر آزاد شو
دامن قرآن بگیر آزاد شو

اس شریعت کا دوسرا بنیادی ماخذ سنت رسول اللہ ہے۔ رسول کے ذریعہ اللہ نے اپنی ہدایت انسانوں تک پہنچائی، قدم قدم پر اس کی رہنمائی کی، اور اس کی پوری زندگی کو انسانیت کے لئے اسوۂ حسنہ بنایا۔ نبی نے قرآن کی تشریح کی اور اس کے احکام کو عملی جامہ پہنایا۔ قرآن کے بعد رسول کی یہی سنت شریعت کا مستقل ماخذ ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال حدیث کو شریعت کا ماخذ اور دینی حجت نہیں مانتے تھے اور صرف قرآن کو یہ مقام دیتے تھے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے اور فکر اقبال میں اس کے لئے کوئی بنیاد موجود نہیں۔ اس کے بر عکس اقبال نے بار بار اسلام کی تاریخ اور روایات کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ اور ملت کی بقا اور نشوو نما کے لئے ان کو ضروری قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک دین میں حدیث کا درجہ وہی ہے جو اکابر امت کے نزدیک آج تک رہا ہے۔

شنیدم آنچہ از پاکان امت
ترا با شوخئے رندانہ گفتم

---

(۱)

جہاں تک تاریخ رہنمائی کرتی ہے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ قرن اول میں بلا استثناء قرآن اور حدیث دونوں کو شریعت کا اولین ماخذ اور دین میں حجت مانا جاتا تھا۔ دوسری صدی کے آغاز میں معتزلہ کی طرف سے پہلی مرتبہ حدیث کے حجت شرعی ہونے پر شبہ کا اظہار ہوا اور اس کی سند کو چیلنج کیا گیا (۱) پھر اخوان الصفا نے اس نقطۂ نظر کو مزید وضاحت سے پیش کیا (۲) لیکن جلد ہی مسلمان مفکرین نے اس ذہنی رجحان کا نوٹس لیا اور مسکت دلائل کے ساتھ اس کا جواب دیا۔ جس کے نتیجہ کے طور پر یہ نقطۂ نظر

۱۔ حافظ ابن حزم فرماتے ہیں ــــ "اہل سنت خوارج۔ شیعہ۔ قدریہ تمام فرقے آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کی ان احادیث کو جو ثقہ راویوں سے منقول ہوں برابر حجت سمجھتے رہے۔ یہاں تک کہ پہلی صدی کے بعد متکلمین معتزلہ آئے اور انہوں نے اس اجماع کے خلاف کیا"، ملاحظہ ہو "الاحکام"، ج ۱ - ص ۱۱۴ —

۲۔ "فتنۂ انکار حدیث کا منظر و پس منظر"، از افتخار احمد بلخی ۔ کراچی صفحہ ۴۴ — ۴۸ ۔

اپنے آغاز ہی میں دب گیا۔ دور جدید میں مغربی مستشرقین نے حدیث کو خصوصیت سے ہدف تنقید بنایا (۱) اور مستشرقین کی ان تنقیدات کے زیر اثر خود عالم اسلام میں ایک طبقہ حدیث کی صحت اور اس کی حجت پر شک کرنے لگا۔ لیکن یہ طبقہ عالم اسلام میں کبھی بھی کوئی قوی تحریک برپانہ کرسکا اور خصوصیت سے اقبال کے زمانہ میں تو اس کا اثر بہت ہی محدود تھا۔ اس زمانہ میں یہ نقطہ٘ نظر اتنا محدود اور غیر اہم تھا کہ اقبال نے اسے درخور اعتنا٘ ہی نہیں سمجھا۔ اس لئے ہمیں بلا واسطہ کوئی ایسی چیز نہیں مل سکی جس میں آپ نے اس کا کسی حیثیت سے بھی نوٹس لیا ہو۔ لیکن جہاں تک ان مباحث کا سوال ہے جو اس سلسلہ میں پیدا ہوتے ہیں ان پر علامہ موصوف نے مختلف مقامات پر بحث کی ہے اور ہم اس مقالہ میں ان مقامات کی نشاندہی کریں گے لیکن قبل اس کے کہ ہم علامہ موصوف کے افکار پیش کریں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ تنقیح مبحث کی خاطر اسلامی شریعت میں سنت اور حدیث کے صحیح مقام کو متعین کرلیا جائے ــ

---

(۲)

اس دنیا میں انسان کی دو بنیادی ضرورتیں ہیں ایک اشیاء وہ جو اس کی مادی اور جسمانی احتیاجات کو پورا کرتی ہیں اور دوسری وہ ہدایت اور رہنمائی جس کی روشنی میں وہ اپنی اخلاق ، اجتماعی اور تمدنی زندگی کی تشکیل صحت مند بنیادوں پر کرسکے۔ اللہ تعالی کی ربوبیت عامہ کا تقاضہ تھا کہ وہ انسان کی ان دونوں ضرورتوں کو پورا کرے۔ پہلی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے اس نے زمین وآسمان میں وسائل معیشت کا ایک نہ ختم ہونیوالا خزانہ ودیعت کردیا ہے اور انسان ان وسائل کے ذریعہ اپنی تمام ضرورتوں کو پورا کرسکتا ہے۔ دوسری احتیاج کو پورا کرنے کے لئے اللہ تعالی نے اپنی ہدایت اور اپنے نبی بھیجے تاکہ وہ انسان کو زندگی کی حقیقت سے روشناس کرائیں اور انہیں ان اصول تمدن کی تعلیم دیں جو زندگی کو اس کے اصل مقاصد سے ہمکنار کردیں ــ

اسلامی نقطہ٘ نظر سے انبیاء کا کام محض یہ نہیں ہے کہ وہ خدا اور بندے کا انفرادی تعلق کچھ خاص عقائد کی بنیادوں پر استوار کرادیں بلکہ اس کے ساتھ ان کا اصل وظیفہ یہ بھی ہے کہ تاریخ کی رو کو موڑدیں اور دین حق کی بنیاد

---

۱ ۔ ملاحظہ ہو

Joseph Schacht, The origins of Mohammadan Jurisprudence, oxford, 1950.

پر انفرادی اور اجتماعی - تہذیبی اور تمدنی زندگی کی تعمیر کریں - قرآن کے الفاظ میں

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معھم الکتب و المیزان لیقوم الناس بالقسط ہ (۱)

ھم نے اپنے رسول واضح نشانیاں دے کر بھیجے ھیں اور ان کے ساتھ قرآن (یعنی قانون حیات) اور میزان عدل اتاری ھے تاکہ انسانوں پر انصاف قائم کریں ـ

ھوالذی ارسل رسولہ بالھدی و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ ہ (۲)

وھی ھے (ذات باری تعالی) جس نے اپنے رسول کو ھدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تا کہ اس کو تمام نظام ھائے زندگی پرغالب کردے ـ

اسلام کی نگاہ میں انبیاؑ کا مشن یہی ھے- یہی وہ چیز ھے جس کی طرف علامہ اقبال اپنے خطبہ ''اسلامی ثقافت کی روح،، میں اشارہ کرتے ھیں- جب وہ کہتے ھیں کہ نبی حق کی معرفت حاصل کرنے کے بعد زمانے کی رومیں داخل ھوتا ھے اور ''پھر ان قوتوں کے غلبہ اور تصرف سے، جو عالم تاریخ کی صورت گرھیں، مقاصدکی ایک نئی دنیاپیدا کرتا ھے،، (۳) اس کا مقصدایک خاص قسم کا انسان اور ایک خاص تہذیب و تمدن قائم کرنا ھوتا ھے اور اس کی اصل کامیابی اسی خاص دائرہ میں ھے- (۴)

چونکہ اسلام کااصل مقصد انسانی زندگی کو ایک خاص نہج پر قائم کرنا ھے اس لئے اللہ تعالی نے اس خاص مقصد کی طرف انسان کی رھنمائی کے لئے صرف یہ کافی نہیں سمجھا کہ اپنی ھدایت محض کتابی شکل میں ان کو فراھم کردے بلکہ اس ھدایت کے مطابق ان کی زندگیوں کی تعمیر کے لئے ایک اسوۂ حسنہ بھی ان کے سامنے پیش کیا تا کہ اس اسوہ کی پیروی کرکے وہ اپنے کو اسلام کے اصل مقاصد سے ھم آھنگ کرلیں یہی وجہ ھے کہ ''کتاب،، کے ساتھ ''صاحب کتاب،، کو بھی بھیجا گیا - اور ''صاحب کتاب،، کی زندگی کو انسانوں کے لئے نمونہاور اس کے حکم کو قانون بنایا گیا ـ

۱- القرآن سورہ — الحدید — ۲۵

۲- القرآن سورہ — الصف — ۹

۳- اقبال — تشکیل جدید الہیات اسلامیہ،، ترجمہ سید نذیر نیازی—لاھور ۱۹۵۸ صفحہ ۱۸۸

۴- اقبال — ایضاًصفحہ ۱۸۹ — ۱۹۰

رسول کا اصل کام یہ ہے کہ وہ لوگوں تک خدا کی ہدایات پہنچادے، ان کی تشریح و توضیح کرے اور اس پر عمل کر کے زندگی کے ہر شعبہ کے لئے نمونہ پیش کردے۔ پھر جو لوگ اس رہنمائی کو قبول کرلیں ان کی زندگیوں کی تنظیم اس ہدایت کے مطابق کرے اور اپنی قیادت میں وہ تہذیب و تمدن قائم کردے جو اسلام قائم کرانا چاہتا ہے۔ قرآن کی نگاہ میں نبی محض کتاب پہنچا دینے والا ایک قاصد نہیں بلکہ ایک ایسی شخصیت ہے جو مندرجہ بالا تمام وظائف کو انجام دینے کے لئے پیدا کی جاتی ہے۔

لقد من اللہ علی المومنین اذ بعث فیھم رسولا منھم یتلوا علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین ٥(۱)

یقیناً اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر احسان کیا جب کہ اس نے ان پر ایک رسول بھیجا جو ان کو اس کی آیات سناتا ہے اور انکا تزکیہ کرتا ہے۔ انہیں کتاب کی تعلیم دیتا ہے اور حکمت سکھاتا ہے درآنحالیکہ پہلے وہ کھلی ہوئی گمراہی میں تھے۔

یعنی نبی کا کام نہ صرف یہ ہے کہ وہ خدا کی ہدایت انسانوں تک پہنچادے بلکہ یہ بھی ہے کہ جو لوگ اس ہدایت کو قبول کرلیں ان کے اخلاق کا تزکیہ اور ان کی زندگیوں کی تطہیر کرے۔ ان کو کتاب کی تعلیم دے۔ اس کی تشریح اور توضیح کرے اور جو خاص حکمت اللہ تعالی نے اس کو عطا کی ہے اس کے ذریعہ سے پوری زندگی میں ان کی رہنمائی کرے۔ رسول کا یہ دوسرا کام۔ جس کی انجام دہی کے لئے اس کی حکمت بروئے کار آتی ہے۔ رسول کی سنت اور اس کی حدیث کی صورت اختیار کرتا ہے(۲)۔

ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالی فرماتا ہے۔

و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیھم ٥(۳)

ہم نے تیری طرف الذکر نازل کیا ہے تاکہ تو لوگوں کے لئے اس چیز کو

۱- — القرآن سورہ آل عمران ۱٦۴ —

۲- امام شافعی اپنی تصنیف "الرسالۃ" میں اس آیت کی تشریح اس طرح فرماتے ہیں: "اللہ نے جس کتاب کا ذکر کیا ہے اس سے مراد قرآن ہے۔ اور جس حکمت کا ذکر کیا ہے وہ سنت ہے"

ملاحظہ ہو شیخ مصطفیٰ سباعی۔ سنت رسول۔ ترجمہ ملک غلام علی۔ کراچی۔ صفحہ ۴۳

۳- القرآن — سورۃ النحل ۴۴—

واضح کرے جو ان کی طرف اتاری
گئی ہے ۔

یہاں بھی نبی کا مشن یہ بتایا گیا ہے کہ وہ خدا کی دی ہوئی ہدایت کی تشریح کرے ، اس کی وضاحت کرے، اپنے قول و عمل سے لوگوں کے لئے وہ راستہ بنادے جس پر چل کر وہ کامیاب و کامران ہوجائیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن واضح طور پر کہتا ہے کہ :۔

وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنه فانتهوا ہ (۱)

رسول تمہیں جو حکم دے اسے اختیار کرلو اور جس سے تمہیں روکے اس سے رک جاؤ۔

وماکان لمومن ولا مومنة اذاقضی اللہ و رسولہ امرا ان یکون لھم الخیرة من امرھم و من یعص اللہ و رسولہ فقد ضل ضلالا مبینا ۔ (۲)

کسی مومن مرد اور عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا فیصلہ کردیں تو ان کے لئے کوئی اختیار باقی رہ جائے اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے پس وہ کھلی ہوئی گمراہی میں مبتلا ہوگیا ۔

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوة حسنه ہ(۳)

بے شک خدا کے نبی (کی زندگی) میں تمہارے لئے بہترین نمونہ ہے۔

من یطع الرسول فقد اطاع اللہ ہ (۴)

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے یقیناً اللہ کی اطاعت کی۔

فلاو ربک لا یومنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مماقضیت ویسلمو تسلیماہ (۵)

پھر قسم ہے آپ کے رب کی یہ لوگ (جو صرف زبان سے دعوٰے ایمان کرتے ہیں۔ عند اللہ) کبھی ایمان دار نہ ہوں گے

۱۔ القرآن — سورہ الحشر ۷ —
۲۔ القرآ ن — سورہ الاحزاب ۳۶ —
۳۔ القرآ ن — سورہ الاالحزاب ۲۱ —
۴۔ القرآن — سورہ النساء ۸۹ —
۵۔ القرآن — سورة النساء ۶۵ —

جب تک یہ بات نہ ہو کہ (۱)
ان کے آپس میں جو جھگڑا ہو اس
میں یہ لوگ آپ سے تصفیہ کرائیں
پھر (۲) (جب آپ تصفیہ کرادیں تو)
آپ کے تصفیہ سے اپنے دلوں میں
رو گردانی کی) تنگی نہ پاویں۔
اور (۳) (اس فیصلہ کو) پورا پورا
(ظاہر میں بھی اور باطن میں بھی) تسلیم
کریں (یعنی اس پر عمل پیرا ہوجائیں)

مندرجہ بالا بحث سے یہ نکات سامنے آئے ہیں -

۱ - انسان کی رھنمائی کے لئے اللہ تعالی نے اپنی ھدایت کے علاوہ انبیاء بھی بھیجے ہیں —

۲ - انبیاء کا اصل کام محض خدا کی ھدایت پہنچا دینا ھی نہ تھا بلکہ اس کی تشریح و توضیح و تنفیذ بھی تھا —

۳ - رسول خدا کی ھدایت کی تعبیر و تشریح کرتا ھے اور وہ اس کی جو عملی شکل متعین کرتا ھے وہ معتبر (Authentic) اور واجب اطاعت ھے۔ رسول کی حیثیت خود شارع کی ھے اور وہ خدا کے اذن سے یہ کام انجام دیتا ھے —

۴ - جس طرح رسول کا قول قانون ھے اسی طرح اس کا عمل اسوہ حسنہ ھے — اسی چیز پر قرآن پاک کی یہ آیت بھی دلالت کرتی ھے:-

ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین
لہ الھدی و یتبع غیر سبیل المومنین
نولہ ماتولی فنصلہ جہنم وساءت مصیرا (۱)

اور جو کوئی خلاف کرے رسول کے
بعد اس کے کہ واضح ھوگئی اس کے
لئے ھدایت اور راہ پکڑے مومنین کے
راستہ سے الگ تو ھم اس کو حوالہ
کریں گے اسی راہ کے جس کی طرف اس
نے رخ کیا ھے اور انجام کار ھم اس
کو داخل کریں گے دوزخ میں اور
برا ھے وہ ٹھکانا —

۱- القرآن سورہ النساء ۱۱۵

یہاں واضح طور پر رسول اور صحابہ کرام رض کی راہ سے ہٹ کر عمل کرنیوالوں کو دوزخ کی وعید سنائی گئی ہے اور یہ سنت کی حجیت پر ایک دلیل ہے۔

ایک دوسرے مقام پر بڑی خوبصورتی کے ساتھ اس بات کو پیش کیا گیا ہے کہ رسول کی سنت سے کٹنے والے دراصل منافقین ہیں۔ جس دل میں ایمان ہوگا وہ کبھی سنت رسول سے ہٹ نہیں سکتا۔

و اذا قیل لھم تعالوا الی ما انزل اللہ و الی الرسول رایت المنفقین یصدون عنک صدودا ہ (۱)

اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اس کتاب کی طرف جس کو اللہ نے نازل کیا ہے اور رسول کی طرف۔ تو اے رسول تو دیکھے گا ان منافقین کو کہ اعراض اور رو گردانی کرتے ہیں تیری طرف سے۔

اس آیت میں واضح طور پر رسول کی طرف انسانوں کو بلایا گیا ہے اور رسول سے اعراض کرنیوالوں کو منافق کہا گیا ہے۔ یہ دونوں آیات ان نکات کی مزید توثیق کرتی ہیں جو اوپر بیان کئے گئے ہیں۔

رسول اور اس کی سنت کی یہی اہمیت ہے جس کی بنا پر خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم نے بار بار لوگوں کو سنت کے اتباع کا حکم دیا اور اس سلسلہ میں کوئی اشتباہ باقی نہ چھوڑا۔ آپ کا ارشاد ہے

"میں تم میں دو چیزیں چھوڑتا ہوں جن کے بعد پھر تم گمراہ نہیں ہوسکتے۔ ایک تو اللہ کی کتاب اور دوسری میری سنت۔ (۲)

نماز کے متعلق آپ نے فرمایا — "نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھتے ہو۔ (۳)

حج کے متعلق آپ کا فرمان ہے — "مجھ سے مناسک حج سیکھو"۔ (۳) —
نکاح کے متعلق آپ فرماتے ہیں — "نکاح میری سنت ہے اور جس نے میری سنت کو ترک کیا وہ ہم میں سے نہیں۔ (۵) —

۱۔ قران۔ سورۃ نساء ۶۱ —

۲۔ صحاح — حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو — مناظر احسن گیلانی "تدوین حدیث" — کراچی ۱۹۵۶ صفحہ ۲۲ —

۳۔ مصطفی سباعی — سنت رسول صفحہ ۳۰ —

۴۔ النکاح سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی۔ حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو — مجیب اللہ ندوی اسلامی فقہ جلد چہارم — رامپور ۱۹۵۸ صفحہ ۱۶ —

یہ اور اسی طرح کے بے شمار اقوال نبوی اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ سنت رسول شریعت کے اولین مآخذ میں سے ہے۔ اور قرآن کی تشریح و توضیح کرتی ہے۔ (۱)

ہماری اس بحث سے رسول اللہ کے قول اور آپ کے عمل کی اہمیت اور شریعت میں ان کا مقام واضح ہوجاتا ہے۔ اصطلاح میں اسی چیز کو یعنی آپ کے قول، عمل اور تقریر کو سنت کہا جاتا ہے۔ قول وہ ہے جو آپ نے فرمایا۔ عمل وہ ہے جو آپ نے کیا۔ اور تقریر سے مراد وہ چیزیں ہیں جو آپ کے سامنے ہوئیں اور آپ نے ان سے منع نہیں کیا اور اپنی خاموشی سے اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا محدثین اور علماء سنت رسول کی یہی تعریف کرتے ہیں۔ (۲)

حدیث ان روایات اور بیانات کو کہا جاتا ہے جو نبی اکرمؐ کی اس سنت کو پیش کریں۔ اسی لئے محدثین خود حدیث کی یہی تعریف کرتے ہیں۔ (۳) مثلاً مولانا مناظر احسن گیلانی حدیث کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں :

"رسول اللہ صلی اللہ و علیہ سلم کے اقوال و افعال اور ایسے واقعات جو ان کے سامنے پیش آئے لیکن ان میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی (جسے اصطلاحاً تقریر کہتے ہیں) غرض پیغمبر کے اقوال و افعال و تقریر کا نام حدیث ہے۔ (۴)

اسی طرح مولانا شبیر احمد عثمانی حدیث کی یہ تعریف کرتے ہیں : (۵)

"علماء اصول نے حدیث کی جو تعریف کی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث نام ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے اقوال اور افعال کا، اور افعال میں

۱۔ یہی وہ نقطۂ نظر ہے جو مسلمان مفکرین نے پیش کیا ہے۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ "گویا سنت، کتاب اللہ کے احکام کے لئے بمنزلہ تفسیر و شرح کے ہے"، بحوالہ بدر عالم، ترجمان السنہ" جلد اول دہلی ۱۹۳۸ع، صفحہ ۱۲۳ —

۲۔ شیخ مصطفیٰ سباعی رقمطراز ہیں، "علماء اصول کی اصطلاح میں سنت رسول اللہ صلعم کے قول، اور عمل اور تقریر کا نام ہے"، سنت رسول صفحہ ۱۹ —

۳۔ مصطفیٰ سباعی، سنت رسول صفحہ ۱۹ —

۴۔ مناظر احسن گیلانی، تدوین حدیث، صفحہ ۱۶ —

۵۔ شبیر احمد عثمانی، فتح الملہم شرح صحیح مسلم، بجنور، جلد اول صفحہ ۱ —

تقریر بھی داخل ہے یعنی آپ نے کسی چیز کو اپنی آنکھوں سے دیکھا یا کسی صحیح مسلمان کی نسبت سے کسی بات کو سنا تو اس کا انکار نہیں فرمایا لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے ذاتی حالات سے متعلق جو روایات ھیں ان میں سے جو حالات اختیاری ھیں وہ افعال میں داخل ھیں اور جو غیر اختیاری ھیں جیسے آپ کے جسمانی حلیہ سے متعلق تو وہ حدیث میں داخل نہیں اس لئے کہ ان کے ساتھ کوئی ایسا حکم متعلق نہیں ھے جس کا ھمارے ساتھ تعلق ھو،،

---

(۳)

علامہ اقبال ارسطو کے فلسفیانہ استدلال کے مقابلے میں واردات نفسی کو مذھب کے جواز میں پیش کرتے ھیں (۱) اور یہ اسی بنیادی فکر کا نتیجہ ھے کہ وہ مذھب کی پوری عمارت کو نبی کے تجربہ (Prophetic Experience) کی بنیاد پر استوار کرتے ھیں اس طرح اگر رسالت کے تصور کو نکال دیا جائے تو پھر اقبال کی نگاہ میں اسلامی فکر کی کوئی اساس ھی باقی نہیں رھتی ھے ۔

علامہ اقبال رسالت کی اھمیت اور ضرورت کو بیان کرتے ھوئے یہ نقطۂ نظر پیش کرتے ھیں کہ یہ کائنات ایک جسد بے جان تھی جس میں رسالت نے روح پھونکی ،انسانی زندگی کو اس کی اصل معنویت عطا کی اور انسان کو دین اور آئین حیات سے سرفراز فرمایا تا کہ وہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی شیرازہ بندی کرسکے۔ یہ رسالت ھی ھے جس کی وجہ سے انسان ایک مقصد پر ، ایک امت کی شکل میں مجتمع ھوتا ھے ۔ اسلامی معاشرے کا مرکز و محور رسول کی ذات ھے ۔ اور اسی کے دم سے امت کا اجتماعی نظام قائم ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ رسول نوع انسانی کے لئے پیغام رحمت ھوتا ھے ۔

حق تعالی پیکر ما آفرید — وز رسالت درتن ماجان دمید
حرف بے صوت اندریں عالم بدیم — از رسالت مصرع موزوں شدیم
از رسالت در جھان تکوین ما — از رسالت دین ما آئین ما
از رسالت صد ھزار ما یک است — جز و ما از جز وما لاینفک است

۱۔ ملاحظہ ھو : ”تشکیل جدید الٰھیات اسلامیہ،، باب ھفتم۔

آں کہ شان اوست یهدی من یرید ۔۔۔ از رسالت حلقه گرد ما کشید
ما ز حکم نسبت او ملتیم ۔۔۔ اهل عالم را پیام رحمتیم

رسالت کی اس نوعیت کا لازمی تقاضا ہے کہ مسلمانوں کا تعلق اپنے نبی سے کچھ خاص بنیادوں پر قائم ہو۔ اقبال نے قرآن اور حدیث کی روشنی میں ان بنیادوں کو متعین کیا ہے جن پر نبی سے تعلق استوار ہونا چاہئے۔ اور اقبال کی نگاہ میں یہ بنیادیں تین ہیں —

(۱) ایمان۔ (۲) محبت۔ (۳) اطاعت۔

پہلی بنیاد : ایمان باالرسالت :

رسول سے تعلق کی سب سے پہلی بنیاد ایمان ہے۔ خود قرآن بھی اس کا مطالبہ کرتا ہے۔

یا ایها الناس قدجا٫ کم الرسول من ربکم فامنوا خیرالکم وان تکفروا فان لله مافی السموات والارض و کان الله علیماً حکیماً ہ (۱)

اے لوگو! تمہارے رب کی طرف سے یہ رسول تمہارے پاس حق کے ساتھ آیا ہے پس ایمان لاؤ (اس پر) یہ تمہارے لئے بہتر ہے اور اگر کفر کرتے رہے تو جان رکھو کہ جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے وہ سب خدا ہی کا ہے اور وہ سب کچھ جاننے والا اور حکمت والا ہے —

رسول پر ایمان کے معنی یہ ہیں کہ رسول کو خدا کا فرستادہ اور اس کا پیغمبر تسلیم کیا جائے اسکی لائی ہوئی ہدایت پر کامل یقین کیا جائے اس کے بتائے ہوئے راستے کو صحیح راستہ مانا جائے۔ نبی کو جمیعت انسانی کا حقیقی رہبر، قائد اور حکمراں تسلیم کیا جائے۔ اور اپنی پسند اور ناپسند کو اس کے تابع کردیا جائے —

اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نبی کو ہدایت کا ماخذ مانا جائے اور پورے اعتماد کے ساتھ اس کی تعلیم کو قبول کیا جائے۔ ایمان کا یہ تعلق ہر مسلمان کو نبی اکرم ص سے ایک خاص رشتے میں منسلک کرتا ہے اور یہ اسی رشتے کا اثر ہے کہ مسلمان آپ کو اپنا آقا اور ہادی مانتے ہیں اور آپ کے اشارہ چشم و ابرو پر اپنی جان تک قربان کردینا اپنے لئے سعادت سمجھتے ہیں —

۱۔ القرآن — سورۃ النسا٫ : ۱۷۰

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ نبی کی ہدایت زندگی کا پیغام ہے اور اس کی شریعت قانون حیات کو پیش کرتی ہے۔ انسان کتنا ہی پست کیوں نہ ہو وہ نبی پر ایمان کے ذریعہ اوج ثریا تک پہنچ سکتا ہے۔

هست دین مصطفیٰ دین حیات
شرع او تفسیر آئین حیات
گر زمینی آسمان سازد ترا
آنچه حق می خواہد آن سازد ترا

حق و باطل کا معیار نبی کی ذات اور اسکا ارشاد ہے۔ نبی پر ایمان لانے والے ایک بات کو حق اس لئے مانتے ہیں کہ نبی اس کو حق کہتا ہے۔ اس کا بتایا ہوا راستہ ہمارے لئے صراط مستقیم ہے ۔

تو فرمودی رہ بطحا گرفتیم
وگر نه جز تو مارا منزلے نیست

مسلمان کے دل و جگر کی قوت نبی اور صرف نبی ہے اس کی لائی ہوئی کتاب (قرآن) مومن کے لئے سر چشمۂ ہدایت ہے اور اس کی تعلیم، اس کے اقوال و ارشادات ملت کا سرمایۂ حیات ہیں اس کا دامن ہاتھ سے چھوڑنا گویا موت کو دعوت دینا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے شاخ سے کٹ کر پھول مرجھا جاتا ہے، جیسے باد خزاں کے بے رحم جھونکے غنچہ وگل کو جھلسا دیتے ہیں۔ قوم کی زندگی نبی کے دم سے قائم ہے وہی مسلم معاشرے کا مرکز ہے اور وہی اتحاد کی اصل بنیاد ۔

قوت قلب و جگر گردد نبی — از خدا محبوب تر گردد نبی
قلب مومن را کتابش(۱) قوت است — حکمتش(۲) حبل الورید ملت است
دامنش از دست دادن مردن است — چون گل از باد خزان افسردن است
زندگی قوم از دم او یافت است — این سحراز آفتابش تافت است
فرد ازحق ملت از وے زنده است — از شعاع مہر او تابنده است
از رسالت هم نوا گشتیم ما — هم نفس هم مدعا گشتیم ما
کثرت هم مدعا وحدت شود — پخته چون وحدت شود ملت شود
دین فطرت از نبی آموختیم — در ره حق مشعلے افروختیم
قوم را سرمایۂ قوت ازو — حفظ سر وحدت ملت ازو
غنچۂ از شاخسار مصطفیٰ — گل شو از باد بہار مصطفیٰ
از بہارش رنگ و بو باید گرفت — بہرۂ از خلق او باید گرفت

---

۱ یعنی قرآن — ۲ یعنی حدیث

اس کائنات میں ہدایت کا اصل ذریعہ نبی اکرم صلعم ہیں اور دنیا انہی کی طرف آہستہ آہستہ کھنچی چلی آرہی ہے —

هر کجا بینی جهان رنگ و بو　　آنکه از خاکش بروید آرزو
یا زنور مصطفیٰ او را بهاست　　یا هنوز اندر تلاش مصطفیٰ است

نبی کے قول و عمل میں ہوی کا ذرا سا بھی شائبہ نہ تھا اور آپ نے جو کچھ بھی فرمایا خدا کے حکم اور اس کی رہنمائی سے فرمایا —

نکته سنجاں را صلائے عام ده　　از علوم امّیے پیغام ده
امیّے پاک هوی گفتار او　　شرح رمز ما غوی گفتار او

اس لئے اقبال اس خیال کے مبلغ ہیں کہ کائنات میں ترقی اور کامیابی نبی کے بتائے ہوئے طریقے ہی سے حاصل کی جاسکتی ہے —

آفتابش را زوال نیست نیست　　منکر او را کمال نیست نیست
رحمت حق، صحبت احرار او　　قهر یزداں، ضربت کردار او
گرچه باشی عقل کل ازوے مرم　　زاں که او بیند تن و جاں را بہم

اور پھر اقبال یہاں تک کہہ جاتا ہے کہ :

لوح بھی تو ـ قلم بھی تو ـ تیرا وجودالکتاب
گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب
عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرہ ریگ کو دیا تونے طلوع آفتاب

———

کی محمد سے وفا تونے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

———

شوق تیرا گر نہ ہو، میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب

بلکہ ایک مقام پر تو اقبال نے یہاں تک کہدیا ہے کہ :

می توانی منکر یزداں شدن
منکر از شان نبی نتواں شدن

اور پوری انسانیت کو اس کا پیغام ہی یہ ہے کہ :

قوت عشق سے ہر پست کو بالا کردے
دہر میں نام محمّد سے اجالا کردے

اقبال نے سب سے زیادہ اهمیت جس چیز کو دی هے وہ رسول پر ایمان اور اس کے صحیح تقاضوں کا احساس هے ۔ مندرجہ بالا بحث سے فکر اقبال کے جو چند نہایت اهم گوشے همارے سامنے آتے هیں وہ یہ هیں —

۱ — اس کائنات میں هدایت کا اصل ذریعہ انبیاء کرام هیں — اور ان میں سب سے اهم نبی آخرالزماں حضرت محمد صلی اللہ علیہ و سلم هیں ۔

۲ — نبی کی لائی هوئی هدایت زندگی کا اصل قانون هے ۔ اور اس قانون کے ذریعہ پورے عالم کو خیر و صلاح سے منور کیا جاسکتا هے ۔

۳ — نبی پر ایمان کا لازمی تقاضا اس کی هدایت پر ایمان اور اس کے بتائے هوئے راستے کو قبول کرنا هے ۔

۴ ۔ نبی محض هدایت پہنچاتا هی نہیں بلکہ امت کی شیرازہ بندی بھی کرتا هے اور وهی اس کا مرکز و مرجع هے ملت کی بنیاد و اساس یہی ایمان بالرسالت هے ۔

۵ ۔ نبی کا قول و عمل هر حیثیت سے قابل اعتماد هے اور اس میں کسی غلطی کا کوئی بھی شائبہ نہیں —

۶ ۔ انسانیت کے لئے ترقی کا راستہ صرف ایک هے — اور وہ نبی کے طریقہ کی پیروی هے —

یہ ایمان بالرسالت کے لازمی تقاضے هیں اور علامہ اقبال نے ان کو واضح کرکے پیش کردیا هے کیونکہ ملت کا احیاء انہی بنیادوں پر هوسکتا هے —

دوسری بنیاد : محبت رسول

رسالت کی حقیقت اور اس کی نوعیت کے فہم کا لازمی تقاضا هے کہ نبی سے حقیقی محبت کی جائے اور انسان کا رواں رواں اس کے عشق سے سرشار هو —

نبی اکرمؐ انسانیت کے سب سے بڑے محسن هیں ۔ انہوں نے انسان کو حقیقی کامیابی اور فلاح کا راستہ دکھایا ۔ اور اپنی پوری زندگی انسان کی بہبود کے لئے صرف کردی ۔ آپ غاروں کی تنہائیوں میں رهے تاکہ دنیا کے درودیوار کو نور هدایت سے روشن کردیں ۔ آپ نے هر قسم کے مظالم سہے تاکہ انسانیت کے دکھ همیشہ کے لئے ختم هوجائیں ۔ آپ نے اپنا وطن چھوڑا تاکہ انسانیت علاقائی بنیاد کی بجائے ایک عقیدہ کی بنیاد پر منظم هونا سیکھ لے ۔ آپ نے تکلیفیں اٹھائیں تاکہ دوسرے آرام پاسکیں ، آپ نے وہ هدایت انسان کو دی جس کے ذریعہ وہ بہترین انسان بن سکے اور جس کی رهنمائی میں بہترین تمدن

قائم ہوسکے۔ آپ نے تاریخ کی رو کو بدل دیا اور اسے برائی سے ہٹا کر نیکی کی راہ پر لگادیا۔ آپ نے ہر زمانہ اور ہر دور کےلئے بہترین نمونہ پیش کردیا —— اب انسانیت کا مستقبل تاریک نہیں روشن ہے—

عقل کا مطالبہ ہے، فطرت کی پکار ہے، اخلاق کا تقاضا ہے کہ ایسی ہستی کو ہر چیز سے عزیز تر رکھا جائے۔ دل اس کی محبت میں ڈوبا ہوا ہو اور روح اس کے عشق سے سرشار ہو۔ خود قرآن بھی اہل ایمان کے سلسلہ میں اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ :

النبی اولیٰ بالمومنین من انفسھم ہ (۱) — نبی مسلمانوں کو اپنی جانوں سے زیادہ محبوب ہے۔

اور حدیث میں اس حقیقت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے —

لا یومن احدکم حتیٰ اکون احب الیه من والده و الناس اجمعین ہ (۲) — تم میں سے کوئی شخص سچا مومن نہیں ہوسکتا تاوقتیکه میں اس کے نزدیک اس کے والدین اور دنیا کے تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نه ہوجاؤں —

علامه اقبال نے تعلق بالرسالت کی دوسری بنیاد یہی محبت رسول قرار دی ہے اور مختلف طریقوں سے اس حقیقت کو بیان کیا ہے۔

علامه اقبال کا ارشاد ہے که رسول کا اصلی مقام مسلمان کا دل ہے :

در دل مسلم مقام مصطفیٰ است
آبروئے ما بنام مصطفیٰ است

دل جو محبت کا مسکن ہے نبی کے عشق سے اس لیئے معمور ہونا چاہئے که یه محبت ان کی رسالت کا لازمی تقاضا ہے۔

وہ دانائے سبل ختم الرسل، مولائے کل جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادئی سینا
نگاہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یسیں، وہی طاہا

---

۱ — القرآن —— سورۃ الاحزاب۔ ٦ —

۲ البخاری ومسلم — ملاحظه ہو معارف الحدیث مرتبه منظور نعمانی لکھنو۔ ۱۹۵۴ ع صفحه ۱۳۴ —

یہ محبت اس احسان کے اظہار تشکر کا ایک ذریعہ ہے جو محمد عربیؐ نے پوری انسانیت پر کیا ہے ۔ نبی کی محبت ہی وہ راز ہے جس سے واقف ہو کر انسان اپنی دنیا کو یکسر بدل سکتا ہے ۔

طینت پاک مسلماں گوہر است　　آب و تابش ازیسم پیغمبر است
آب نیسانی بآغوششی در آ　　وزمیان قلزمش گوهر برآ
در جہاں روشن تراز خورشید شو　　صاحب تابانیٔ جاوید شو

اے ظہور تو شباب زندگی　　جلوہ ات تعبیر خواب زندگی
از تو بالا پایہٗ این کائنات　　فقر تو سرمایہٗ این کائنات
در جہاں شمع حیات افروختی　　بندگان را خواجگی آموختی

آپ کے یہی احسانات ہیں جس کی وجہ سے شاعر اپنی اس کیفیت کا اظہار کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ و سلم کے چہرہٗ مبارک پرنظر پڑتے ہی اس کا دل بدل گیا اور سینہ آپ کے عشق کی آگ سے روشن اور روح آپ کے نور سے منور ہو گئی :

تا مرا افتاد بر رویت نظر　　از اب و ام گشتہٗ محبوب تر
عشق در من آتشے افروخت است　　فرحتش با دا کہ جانم سوخت است

یہ رسول کی محبت ہی ہے جس سے انسان کا اصلی جوہر کھلتا ہے اور اس پر حقیقت آشکارا ہوتی ہے اس کے بغیر وہ ایک جسم ہے بلا روح کے :

اے وجود تو جہاں را نو بہار　　پر تو خود را دریغ از من مدار
خود بدانی قدر تن از جاں بود　　قدر جاں از پر توتو جاں بود

اس لئے اقبال محبت رسول ہی کو سنت کی اصل قرار دیتے ہیں —

علم حق غیر از شریعت ہیچ نیست
اصل سنت جز محبت ہیچ نیست

علامہ اقبال محبت رسول کو اس درجہ اہم سمجھتے تھے کہ ان کی نگاہ میں اگر کسی کا دامن عشق رسول کی دولت سے بھر گیا ہے۔ تو گویا دنیا جہاں کی ساری نعمتیں اس کو مل گئی ہیں—

ہر کہ عشق مصطفیٰ سامان اوست
بحر و بر در گوشئہ دامان اوست

اس سلسلہ میں خود اقبال کی یہ کیفیت تھی کہ وہ عشق رسول کو اپنی معراج

سمجھتے تھے۔ نبی کو دنیا اور آخرت میں اپنا واحد اور برحق سہارا قرار دیتے تھے —

روز محشر اعتبار ماست او
درجہاں ہم پردہ دار ماست او

اپنی ہر صلاحیت کو نبی کا فیضان سمجھتے تھے —

پیکرم را آفرید آئینہ اش صبح من از آفتاب سینہ اش

اپنی دلی کیفیت کو اس طرح ظاہر فرماتے ہیں :

چشم در کشت محبت کاشتم
از تماشا حاصلے بر داشتم

وہ نبی اکرمؐ سے اپنی عقیدت، محبت اور شیفتگی کا اظہار اپنی اس دلی آرزو کے بیان سے کرتے ہیں کہ میں حجاز میں مرنا چاہتا ہوں — اس مبارک شہر میں جہاں محمد عربی صلعم قیام پذیر ہیں —

شرم از اظہار او آید مرا شفقت تو جرأت افزاید مرا
ہست شان رحمتت گیتی نواز آرزو دارم کہ میرم در حجاز
فرخا شہرے کہ تو بودی دراں اے خنک خاکے کہ آسودی دراں
مسکن یار است و شہر شاہ من پیش عاشق ایں بود حب وطن

اوروں کو دیں حضور یہ پیغام زندگی
میں موت ڈھونڈ تا ہوں زمین حجاز میں

یہ تھی اقبال کے اپنے دل کی کیفیت۔ یہ اشعار صرف اسی شخص کی زبان سے نکل سکتے ہیں جس کے دل میں عشق کی آگ سلگ رہی ہو اور جو محبت کی بھٹی میں جل رہا ہو۔ ایک طرف محبوب سے دلبستگی کا یہ حال ہے اور دوسری طرف اس کا احترام اور اس سے شرم اس درجہ ہے کہ خدا کے حضور شاعر گڑگڑا کر دعا کرتا ہے کہ تو اپنے کرم خاص سے ایک عنایت مجھ پر کر — اور وہ یہ کہ روز حساب جب مجھ سے باز پرس کیجیو تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ و سلم کے سامنے نہ کیجیو۔ — کہ محبوب کے سامنے مجھے رسوا ہونا نہ پڑے:

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر
روز محشر عذر ہائے من پذیر
فرد حسابم را تو بینی نا گزیر
از نگاہ مصطفیٰ پنہاں بگیر

یہ محبت کی انتہا ہے ۔ اس کے بعد کے درجہ کا تصور بھی شاید چشم انسان کے لئے ممکن نہیں !

تیسری بنیاد : اطاعت رسول

محبت کا فطری تقاضا ہے کہ محبوب کی ہر ادا سے وابستگی ہو اور اس کی خوشنودی کا حصول اصل مقصد بن جائے جو وہ چاہے وہ کیا جائے اور جسے وہ ناپسند کرے اس سے دور رہا جائے ۔ اپنی پسند کو اس کی پسند اور اپنی ناپسند کو اس کی ناپسند کے تابع کردیا جائے ۔ اس کے ہر حکم کا اتباع ہو اور اس کی اطاعت بے چوں و چرا ہو — بلکہ اس کے ہر فیصلے پر دل کشادگی محسوس کرے اور روح اس میں لذت پائے ۔ محبت اطاعت کے بغیر جھوٹ ہے اور اطاعت محبت کے بغیر فریب ۔ یہی وجہ ہے کہ خود قرآن کہتا ہے کہ اگر تم خدا سے محبت کا دعوی کرتے ہو تو خدا کے محبوب حضرت محمد صلی اللہ علیہ و سلم کا اتباع کرو ۔ اس لئے کہ اتباع ہی سے محبت مستحکم ہوتی ہے —

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ ٥ (١)

اے پیغمبر ۔ کہیئے کہ اگر تمہیں اللہ سے محبت ہے تو میرے نقش قدم پر چلو۔ پھر اللہ بھی تم سے محبت کرے گا۔

محبت کا اصل جوہر اطاعت ہے اور اس کی بہترین مثال ایک واقعہ میں ملتی ہے ۔ جب کبھی نبی اکرم صلعم مجلس میں تشریف لایا کرتے تھے تو صحابہ کرام محبت اور تعظیم کے اظہار کے لئے کھڑے ہوجاتے تھے ۔ لیکن حضور صلعم نے تعظیماً کھڑے ہونے سے منع فرمایا ۔ اب مسلمان ایک شش و پنج میں تھے ۔ محبت اور احترام کا تقاضا تھا کہ وہ آپ کی آمد پر کھڑے ہوں لیکن حکم اور اطاعت کا تقاضا تھا کہ نہ کھڑے ہوں ۔ اور حضور کی رہنمائی میں مسلمانوں نے اطاعت کا راستہ اختیار کیا — کیونکہ یہی محبت کا بھی حقیقی تقاضا تھا —

علامہ اقبال کے نزدیک بھی عشق محض ایک جذباتی رو نہیں ہے اس کا لازمی تقاضا ہے کہ محبوب کی زندگی کو چراغ راہ بنایا جائے اور ہرحیثیت سے اس کا اتباع کیا جائے ۔ اس کے احکام کی اطاعت ہو اور اس کی تقلید کے ذریعہ اس کی خوشنودی حاصل کی جائے ۔ یہ محبت کا فطری مطالبہ ہے۔

کیفیت ہا خیزد از صہبائے عشق هست هم تقلید از اسمائے عشق
عاشقی ؟ محکم شو از تقلید یار تا کمند تو شود یزداں شکار

---

١ - القرآن — سورۃ آل عمران — ٣١ -

اور پھر جب محبوب رسول خدا بھی ہو تو اس کی اطاعت کی ضرورت تو کچھ اور بھی سوا ہوجاتی ہے - یہی وجہ ہے کہ اقبال رہ مصطفیٰ کی پیروی کو ''اسلام،، اور اس سے انحراف کو ''کفر،، قرار دیتے ہیں اور مسلمانوں کو اسی راہ کی پیروی کی دعوت دیتے ہیں —

کشادم پردہ از روئے تقدیر — مشو نو مید و راہ مصطفیٰ گیر
اگر باور نداری آنچہ گفتم — زدیں بگریز و مرگ کافرے میر

نبی کے مسلک سے ذرہ برابر بھی ہٹنا ان کے نزدیک دائرہ مومنین سے نکلنے کے مترادف ہے—

از مقام او اگر دور ایستی — از میان مشعر ما نیستی

وہ ہر مسلمان کو عجمیت سے بچنے کا مشورہ دیتے ہیں اور یہ مشورہ اس لئے دیتے ہیں کہ یہ راستہ سنت رسول سے ہٹا ہوا ہے—

با مریدے گفت اے جان پدر
از خیالات عجم باید حذر
زانکہ فکرش گر چہ از گردوں گذشت
از حد دین نبی بیروں گذشت

یعنی چاہے کوئی آسمان سے تارے ہی کیوں نہ توڑ لائے اگر وہ راہ نبی سے ہٹا تو ہرگز قابل اعتنا، اور قابل اتباع نہیں —

علامہ کے نزدیک قوم کی زندگی کا دارو مدار ''شعار مصطفیٰ،، پر قائم رہنے پر ہے-

تا شعار مصطفیٰ از دست رفت
قوم را رمز بقا از دست رفت

نبی کی مقرر کردہ حدود کی اطاعت ہر حال میں ہونا چاہئے خواہ بہ ظاہر وہ سخت ہی کیوں نہ محسوس ہوں ان کی سختی کا شکوہ کرنے کی بجائے ان کے اتباع میں ہمہ تن مصروف ہونا چاہئے—

شکوہ سنج سختی آئین مشو
از حدود مصطفیٰ بیروں مرو

اس لئے کہ

باز خود را بیں۔ ھمیں دیدار اوست
سنت او سرے از اسرار اوست

مسلمانوں کی موجودہ زبوں حالی کی وجہ ان کی نگاہ میں راہ مصطفیٰ سے ھٹنا اور سر نبی سے بیگانہ ھوجانا ھے ۔ اگر روح سنت باقی نہ رھے تو بیت الحرم بت خانہ میں تبدیل ھوجاتا ھے۔

مسلم از سر نبی بیگانہ شد
باز ایں بیت‌الحرم بت خانہ شد

نبی کی سنت اور نبی کے اتباع کے معنی آپ کے اخلاق اور آپ کے اسوہ کی پیروی ھے۔

غنچہ از شاخسار مصطفیٰ گل شواز باد بہار مصطفیٰ
از بہارش رنگ و بو باید گرفت بہرہ از خلق او باید گرفت

پھر علامہ مسلمانوں کو مختلف طریقوں سے آپ کی سنت کے اتباع کی دعوت دیتے ھیں ۔ ایک موقع پر کہتے ھیں ۔

ھے ترک وطن سنت محبوب الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواھی

گفتار سیاست میں وطن اور ھی کچھ ھے
ارشاد نبوت میں وطن اور ھی کچھ ھے

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ھیں ۔

فقر و شاھی وار دات مصطفی است ایں تجلیہائے ذات مصطفی است
ایں دو قوت از وجود مومن است ایں قیام و آں سجود مومن است

ایک اور موقعہ پر فرماتے ھیں ۔

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است
ایں دو قوت اعتبار ملت است

مسلمانوں کی ترقی و احیاء کے لئے جو لائحہ عمل وہ تجویز کرتے ھیں وہ طریق نبوت کی پیروی ھے۔ فرماتے ھیں کہ مسلمان آج موت سے کافر کی طرح ڈرتا ھے اور اس کا سینہ ایمان سے خالی ھوگیا ھے میں نے اس انسان بیمار کو

دوسرے تمام طبیبوں کے سامنے سے ہٹا کر حضور مصطفی ؐ میں لا رکھا ہے یہیں سے اس کو آب حیات ملے گا اور یہی خود قرآن نے بھی ہم کو بتایا ہے ـــ

همچو کافر از اجل تـر سندہ' سینه اش فـارغ زقلب زنـده
نعششں از پیش طبیبان برده ام در حضور مصطفی آورده ام
مرده بود از آب حیوان گفتمش سرے از اسرار قرآن گفتمش

علامہ نے مسلمانوں کو رسول کے طریقے اور آپ کی اطاعت کی طرف پکارا اور انہیں بتایا کہ آپ کی اطاعت ہی دین حق ہے۔ اگر یہ نہ ہوتو پھر سب کچھ کـفـر ہے ـــ

به مصطفےٰ برساں خویش را که دیں همه اوست
اگر به او نرسیدی ، تمام بو لہبی است

یہ ہے اقبال کی نگاہ میں مقام رسالت ـــــ اور اسی مقام کے تقاضوں کو پورا کر کے مسلمان ترقی سے ھمکنار ھوسکتے ھیں ـــ

---

(۲)

مندرجہ بالا سطور میں ہم نے اقبال کا تصور رسالت تفصیل سے بیان کیا ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ علامـہ اقبال رسول ؐ سے تعلق کی کیا بنیاد مقرر فرماتے ھیں ۔ یہ بحث اس بات کو آپ سے آپ واضح کردیتی ہے کہ علامـہ سنت رسول کو کتنی اھمیت دیتے ھیں اور حدیث کو دین میں حجت قطعی اور ماخذ اولین کی حیثیت سے تسلیم کرتے ھیں۔ اس لئے کہ یہ بات ان کے تصور رسالت کا منطقی تقاضا ہے۔ لیکن بحث کے ہر پہلو کو بالکل واضح کرنے کے لئے ہم اس باب میں حدیث کے متعلق علامہ کا مسلک بیان کرتے ھیں اور مثالیں دیکر بتاتے ھیں کہ کس طرح نثر اور نظم دونوں میں علامـہ نے حدیث کو تسلیم کیا ہے اور اس سے استدلال کیا ہے ـــ

۱ - اسلامی شریعت کے مآخذ کی بحث میں علامـہ اقبال اپنے استدلال کی بنیاد حدیث معاذ رض پر رکھتے ھیں۔(۱)

حدیث یہ ہے ـــ

---

۱ - اقبال " تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ـــ مذکورہ بالا صفحہ ۲۲۸

نبی اکرم نے جب حضرت معاذ بن جبل کو یمن کا عامل بنایا تو آپ نے ان سے پوچھا :

'' اے معاذ ! معاملات کا فیصلہ کیسے کروگے''۔

حضرت معاذ نے جواب دیا: ''کتا ب اللہ کے مطابق'' ۔

آپ نے فرمایا ۔ '' اگر کتاب اللہ نے تمہای رہنمائی نہ کی تو پھر کیا کرو گے ؟ ''

حضرت معاذ نے کہا : ''پھر اللہ کےرسول کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا '' ۔

آپ نے کہا ''اور اگر سنت بھی خاموش ہو یا ناکافی ہوتو ؟ ''

حضرت معاذ نے کہا : ''پھر میں پوری کوشش کروں گا کہ خود ہی رائے قائم کروں'' ۔

حضور اکرم نے اس پر اپنی خوشی کا اظہار کیا اور فرمایا کہ خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے بندے کو صحیح بات سجھائی ۔

علامہ نے اس حدیث کو پیش کرکے محض یہی واضح نہیں کیا کہ وہ خود حدیث سے استدلال کرتے ہیں ۔ اور اسے بطور دلیل پیش کرتے ہیں بلکہ یہ بات بھی واضح کردی کہ اس معاملہ میں ان کا نقطۂ نظر کیا ہے۔ وہ حدیث کو قانون کا مستقل ماخذ مانتے ہیں اور یہی وہ درجہ ہے جو شریعت نے اسے دیا ہے

اسی طرح فلسفۂ عجم میں علامہ لکھتے ہیں ۔

'' میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اور احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریے کی طرف اشارات موجود تھے لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشو ونما پا کر بار آور نہ ہو سکے ''(۱)

یہاں بھی علامہ احادیث صحیحہ کو استدلال کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور اس سے معلوم ہوا کہ وہ حدیث کو دلیل شرعی مانتے ہیں ۔

۲ ۔ مسلمانوں کے احیاء کا جو نقشہ علامہ اقبال کے پیش نظر تھا اس میں سنت رسول کو بڑا مرکزی مقام حاصل تھا۔ وہ بار بار اس بات کا اظہار فرماتے تھے کہ مسلمانوں کو دوبارہ اوپر اٹھانے کے لئے ضروری ہے کہ انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی ذات کی طرف بلایا جائے اور اسوۂ نبوی کے رنگ

۱۔ اقبال، فلسفہ عجم ، صفحہ ۱۴۷ ۔

میں ان کو رنگا جائے۔ اس بات کے ثبوت میں علامہ کے چند ارشادات کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں ۔

ایک خط میں آپ لکھتے ہیں :

'' میں سمجھتا ہوں کہ ہندوستان میں ملت اسلامیہ کی شیرازہ بندی کے لئے رسول اکرم کی ذات اقدس ہی ہماری سب سے بڑی اور کار گر قوت ہوسکتی ہے،، ۔ (۱)

ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں :

'' ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ ان مثنویوں کے ذریعہ حقیقی اسلام کو پیش کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ و سلم کے منہہ سے ہوئی،، (۲)

اپنے ایک مضمون میں میلاد النبی کی اہمیت واضح کرتے ہوئے علامہ تحریر فرماتے ہیں :

''منجملہ ان مقدس ایام کے جو مسلمانوں کے لئے مخصوص کئے گئے ہیں میلادالنبی کا ایک مبارک دن بھی ہے ۔ میرے نزدیک انسانوں کی دماغی اور قلبی تربیت کے لئے نہایت ضروری ہے کہ ان کے عقیدے کی رو سے زندگی کا جو نمونہ بہترین ہو وہ ہر وقت ان کے سامنے رہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے لئے اسی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ اسوۂ رسول کو مدنظر رکھیں تاکہ جذبۂ تقلید اور جذبۂ عمل قائم رہے ان جذبات کو قائم رکھنے کے تین طریقے ہیں۔ پہلا طریق تو درودو صلوٰۃ ہے جو مسلمانوں کی زندگی کا جز و لاینفک ہوچکا ہے.......... دوسرا طریقہ اجتماعی ہے یعنی مسلمان کثیر تعداد میں جمع ہوں اور ایک شخص جو حضور آقائے دو جہاں صلعم کے سوانح حیات سے پوری طرح باخبر ہو آپ کے سوانح زندگی بیان کرے تاکہ ان کی تقلید کا ذوق شوق مسلمانوں کے قلوب میں پیدا ہو (۳)

۱۔ اقبال نامہ جلد دوئم ۔ مرتبہ شیخ عطاء اللہ لاہور صفحہ ۹۳

۲۔ اقبال نامہ جلد اول ۔ مرتبہ عطا اللہ لاہور صفحہ ۴۲ ۔

۳۔ اقبال، تقریر محفل میلادالنبی ۔ آثار اقبال ۔ مرتبہ غلام دستگیر رشید حیدرآباد دکسن ۔ سنہ ۱۹۴۶ء صفحہ ۳۰۶

اسی مضمون میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

”دنیا میں نبوت کا سب سے بڑا کام تکمیل اخلاق ہے۔ چنانچہ حضور نے فرمایا۔ بعثت لا تمم" مکارم الا خلاق۔ یعنی میں نہایت اعلیٰ اخلاق کے اتمام کے لئے بھیجا گیا ہوں۔ اس لئے علماء کا فرض ہے کہ وہ رسول اللہ کے اخلاق ہمارے سامنے پیش کریں تاکہ ہماری زندگی حضور کے اسوۂ حسنہ کی تقلید سے خوشگوار ہوجائے اور اتباع سنت زندگی کی چھوٹی چھوٹی چیزوں تک جاری و ساری ہوجائے۔ حضرت بایزید بسطامی کے سامنے خربوزہ لایا گیا تو آپ نے کھانے سے انکار کردیا اور کہا مجھے معلوم نہیں رسول اللہ نے اس کو کس طرح کھایا ہے۔ مبادا میں ترک سنت کا مرتکب ہوجاؤں۔

کامل بسطام در تقلید فرد
اجتناب از خوردن خربوزہ کرد

”افسوس ہم میں بعض چھوٹی چھوٹی باتیں بھی موجود نہیں ہیں جن سے ہماری زندگی خوشگوار ہو اور ہم اعلیٰ اخلاق کی فضا میں زندگی بسر کرکے ایک دوسرے کے لئے باعث رحمت ہوجائیں۔ اگلے زمانے کے مسلمانوں میں اتباع سنت سے ایک اخلاقی ذوق اور ملکہ پیدا ہوجاتا تھا اور وہ ہر چیز کے متعلق خود ہی اندازہ کرلیا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کا رویہ اس چیز کے متعلق کیا ہوگا،“ (۱)

۳۔ علامہ اقبال پنجاب کے ایک گاؤں میں علوم اسلامی کا ایک ادارہ قائم کر رہے تھے۔ اس ادارہ میں طلباء اور محققین کی رہنمائی کے لئے وہ ازہر سے ایک عالم دین کو بلوانا چاہتے تھے۔ اس کے لئے انہوں نے ایک خط علامہ مصطفیٰ المراغی کو بھیجا تھا۔ اس میں ادارہ کی ضرورت کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے۔

”ان کی رہنمائی کے لئے ایک ایسا معلم مقرر کرنا چاہتے ہیں جو کامل اور صالح ہو اور قرآن حکیم میں بصیرت تامہ رکھتا ہو اور انقلاب دور حاضرہ سے واقف ہو تاکہ وہ ان کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی روح سے واقف کرے۔“ (۲)

۴۔ اپنے مضامین اور خطوط میں علامہ نے جابجا احادیث سے استدلال کیا ہے اور ان کی بنیاد پر ایک موقف اختیار کیا ہے۔ ہم چند مثالیں دیتے ہیں:

---

۱ — اقبال، تقریر محفل میلاد النبی ۔ آثار اقبال۔ مرتبہ غلام دستگیر رشید حیدر آباد دکن سنہ ۱۹۴۶ع صفحہ ۳۰۹، ۳۰۸

۲ ۔ اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۲۰۱ —

(ا) امراءالقیس کے متعلق حضور کے مشہور ارشاد اشعر الشعراء و قائد ھم الی النار کی صداقت کو علامہ ثابت کرتے ھیں اس کی تائید کرتے ھیں اور اس کی بنیاد پر اسلامی نظریہ ادب کی خصوصیات متعین کرتے ھیں۔(۱)

(ب) الکفر ملة واحدة سے اپنے مضمون '' جغرافیائی حدود اور مسلمان ،، میں استدلال کرتے ھیں ۔(۲)

(ج) ایک خط میں لکھتے ھیں :

'' ان میں (یعنی احادیث میں) ایسے بیش بہا اصول ھیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی کے اب تک ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی ۔ مثلاً ملکیت شاملات دہ کے متعلق المرعی للہ و رسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے مضمون اجتہاد میں بھی کیا ھے،،۔(۳)

(د) ایک خط میں نشان ھلال کے سلسلہ میں حدیث '' میری امت ضلالت پر مجتمع نہیں ھوسکتی ،، سے استدلال کرتے ھیں :

'' تاریخی پہلو سے میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کے موجد نے اس کو نمو کے خیال سے جاری کیا یا چاند سورج سے اپنا سلسلہ نسب ملانے کے خیال سے مگر تمام امت کا اس پر صدیوں سے اجماع ھوچکا ھے۔ جن اسلامی قوموں کا نشان اور ھے۔ وہ اس پر کبھی معترض نہیں ھوئیں اور حدیث صحیح ھے کہ میری امت کا اجماع ضلالت پر نہ ھوگا اس واسطے اس کو ضلالت تصور کرنا درست نہیں ،،۔ (۴)

(ھ) ایک اور مقام پر خیرالقرون قرنی والی حدیث سے استدلال کرتے ھیں اور اس سے رھبانیت کی تردید فرماتے ھیں۔(۵)

(و) '' اقبال کامل ،، میں یہ واقعہ ملتا ھے کہ ایک مرتبہ ایک صاحب نے علامہ اقبال کے سامنے بڑے اچنبھے کے ساتھ اس حدیث کا ذکر کیا کہ

---

۱ ۔ مضامین اقبال مضمون : جناب رسالتمآب کا ادبی تبصرہ ۔ صفحہ ۵۷ اسی کتاب میں صفحہ ۱۹۸ پر بھی اس حدیث سے استدلال کیا گیا ھے۔

۲ مضامین اقبال صفحہ ۱۹۰

۳ ۔ اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۱۵۲

۴ ۔ اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۲۳۷

۵ ۔ اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۷۸

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم اصحاب ثلاثہ کے ساتھ احد پر تشریف رکھتے تھے اتنے میں احد لرزنے لگا اور حضور نے فرمایا ٹھیرجا تیرے اوپر ایک نبی، ایک صدیق ، اور دو شہیدوں کے سوا کوئی نہیں ہے۔ اس پر پہاڑ ساکن ہوگیا۔،، علامہ اقبال نے حدیث سنتے ہی کہا۔ ''اس میں اچنبھے کی کونسی بات ہے ؟ میں اس کو استعارہ و مجاز نہیں بالکل ایک مادی حقیقت سمجھتا ہوں۔ اور میرے نزدیک اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت نہیں اگر تم حقائق سے آگاہ ہوتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ ایک نبی کے نیچے مادے کے بڑے سے بڑے تودے بھی لرز اٹھتے ہیں مجازی طور پر نہیں واقعی لرز اٹھتے ہیں۔،، (۱)

ہم نے یہ چند مثالیں مشتے نمونہ از خروارے پیش کی ہیں ۔ ورنہ اگر انہیں بڑھایا جائے تو بے شمار شہادتیں دی جاسکتی ہیں۔

ہ ۔ اسی طرح اپنے شعری کلام میں بھی علامہ اقبال نے احادیث کو بیسیوں مقامات پر استعمال کیا ہے اور ان سے استدلال کیا ہے۔ اس کی بھی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں

(ا) حدیث صیحح ہے ''لانبی بعدی ،، مرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔ علامہ اقبال رموز بے خودی میں اس حدیث کو اس طرح پیش کرتے ہیں۔

لا نبی بعدی زاحسان خدا است

پردۂ ناموس دین مصطفیٰ است (۲)

(ب) حضور کا ارشاد ہے کہ شیطان ہمیشہ جماعت سے دور رہتا ہے۔ اس حدیث اور اس معنی کی دوسری احادیث میں نبی اکرمؐ نے مسلمانوں کے لئے جماعت بندی کی اہمیت کو بیان کیا ہے۔ اور انہیں حکم دیا ہے کہ اپنی ملی تنظیم میں کوئی رخنہ نہ پڑنے دیں علامہ اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں۔

حرز جان کن گفتۂ خیر البشر

ہست شیطان ازجماعت دورتر

۱۔ (بروایت نزیر نیازی) ملاحظہ ہو اقبال کامل ۶۴ — ۶۶ اور جوہر اقبال صفحہ ۳۸ —

۲۔ اسرار و رموز ، لاہور صفحہ ۱۱۸ —

(ج) ''الاسلام جاء غریب،، ۔ مشہور حدیث ہے اس حدیث میں کہا گیا ہے کہ اسلام دنیا میں غریب اور اجنبی ہوکر آیا تھا اور آخری دور میں وہ پھر غریب ہی ہوجائے گا۔ علامہ اس حدیث کو جمال الدین افغانی کی زبان سے اس طرح ادا کرتے ہیں —

از حدیث مصطفےٰ داری نصیب
دین حق اندر جہاں آمد غریب

(د) مثنوی ''پس چہ باید کرد،، میں علامہ اس حدیث کو بڑے دلنشیں انداز میں پیش فرماتے ہیں کہ ساری روئے زمین مسلمان کے لئے مسجد ہے —

مومناں را گفت آں سلطان دین
مسجد من این همه روئے زمیـن (۱)

(ہ) ایک حدیث ہے ''لاتسبو الدہر و اناالدہر،، زمانہ کو برا نہ کہو میں خود زمانہ ہوں، علامہ نے اس حدیث کو کئی مقامات پر استعمال کیا ہے۔ برگساں کے سامنے اس کو پیش کیا تھا اور وہ اس کی معنویت پر حیران رہ گیا تھا ۔ (۲) مثنوی اسرار خودی میں اس حدیث کو اس طرح بیان کرتے ہیں —

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
لا تسبو الدهـر فـرماں نبی است

(و) حدیث مشہور ہے ''لی مع اللہ وقت لا یسعنی فیہ نبی مرسل ولا ملک ولا مقرب،، یعنی ایک وقت ایسا آتا ہے کہ میں خدا کے ساتھ تنہا ہوتا ہوں اس وقت نہ کوئی مرسل وہاں آسکتا ہے اور نہ کوئی فرشتہ مقرب۔ علامہ اس حدیث کو مثنوی اسرار خودی میں پیش کرتے ہیں —

تو کہ از اصل زماں آگہ نۂ — از حیات جاوداں آگہ نۂ
تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمز وقت از لی مع اللہ یاد گیر (۳)

۱۔ مثنوی پس چہ باید کرد ۲۵ —
۲۔ اس حدیث کا ذکر انگریزی لکچروں میں بھی آیا ہے —
۳ ۔ اسرار و رموز ۸۱ —

(ذ) ایک اور حدیث ہے ' الکاسب حبیب اللہ ، علامہ اس حدیث کو اس طرح استعمال کرتے ہیں —

انکہ خاشاک بتاں از کعبہ رفت
مرد کاسب را حبیب اللہ گفت (۱)

(ح) حضور نے دین و دنیا کی وحدت کا تصور پیش کیا اور رہبانیت کے مقابلے میں زندگی کی منجدھار میں حق کی روش پر ثابت قدمی کی تعلیم دی اس نقطۂ نظر کو آپ نے اس حدیث میں بیان فرما یا ہے کہ مجھے نماز ، خوشبو اور عورت پسند ہے۔ علامہ اس حدیث کو بڑے حسین انداز میں پیش کرتے ہیں —

گفت با امت زدنیائے شما
دوستدارم طاعت وطیب و نساءٔ (۲)

(ط) حدیث ہے کہ جنت ماں کے پاؤں تلے ہے۔ علامہ اسے اس طرح بیان کرتے ہیں —

گفت آں مقصود حرف کن فکاں
زیر پائے امہات آمد جناں

(ہ) حدیث ہے '' نعم الجمل جملکما و نعم العد لان انتما ،، علامہ رموز بے خودی میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں —

بہرآں شہراہ خیر الملل
دوش ختم المرسلین نعم الجمل

(ک) فتح مکہ کے بعد کا مشہور واقعہ ہے کہ حضور نے تمام مخالفین کو معاف کردیا اور '' لا تثریب علیکم الیوم ،، کے تاریخی الفاظ ادا فرمائے علامہ اس حدیث کو نظم کرتے ہیں —

آں کہ بر اعدا دررحمت کشاد
مکہ را پیغام لا تثریب داد

---

۱ - اسرار و رموز صفحہ ۲۵ —
۲ - اسرار و رموز صفحہ ۱۳۰ - اس حدیث کو آپ نے صفحہ ۳۷ اور ۱۸۱ پر بھی استعمال کیا ہے —

(ل) معراج نبوی حدیث کا خاص موضوع ہے علامہ اس واقعہ کو بیان فرماتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ :

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفٰے سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

اس شعر سے صاف ظاہر ہے علامہ جسمانی معراج کے قائل تھے اور اس سے عالم بشریت کے امکانات کی نشاندھی کرتے ہیں ـ

(م) شق القمر کا معجزہ تمام ھی سیرت اور حدیث کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے علامہ اس معجزہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں ـ

پنجہء او پنجہء حق می شود
ماہ از انگشت او شق می شود (۱)

علامہ اقبال نے بے شمار مقامات پر حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ہم نے صرف چند مقامات کی نشاندھی کی ہے ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال کا تمام کلام ارشادات رسول کی تنویر سے منور ہے اور اس کی مقبولیت کا بڑا سبب بھی یہ ہے کہ وہ حکمت قرآن اور حکمت رسول سے لبریز ہے خود اقبال ھی کے الفاظ ہیں:

خون دل و جگر سے ہے مری نوا کی پرورش
ہے رگ ساز میں رواں صاحب ساز کا لہو

---

۱ ـ اسرار و رموز صفحہ ۳۷ ـ

اقبال اور تصوف ــ چند تنقیحات

منظور احمد

اقبال اور تصوف کے عنوان سے اردو زبان میں کئی کتابیں لکھی جاچکی ہیں، اور مختلف مجلوں میں آئے دن اسی عنوان سے مضامین بھی نکلتے رہتے ہیں۔ ان کتابوں اور مضامین میں مختلف مسلک اختیار کئے گئے ہیں ۔ کچھ لوگوں نے یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ علامہ اقبال مجدد الف ثانی کے شہودی نظریہ کے قائل تھے اور محی الدین ابن عربی کے پیش کردہ وجودی نظریہ سے سخت اختلاف رکھتے تھے بعض ناقدین کی رائے میں علامہ آخری عمر میں ابن عربی کے مسلک سے قریب ہوگئے تھے، اور چند کے نزدیک مجدد الف ثانی اور ابن عربی کے نظریات میں چونکہ کوئی تضاد موجود نہیں ہے۔ اور بظاہر جو فرق ہے، اس کی بھی تعبیرات ممکن ہیں اس لئے اقبال کا فلسفہ خودی ان دونوں کے درمیان اسی قسم کا ایک تعبیراتی امتزاج ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود ایک شئے جو تقریباً ان تمام نگارشات میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں نے در آنحالیکہ تصوف میں بحیثیت ایک طریق تزکیہ اور ایک مابعد الطبیعاتی نظریہ کے امتیاز تو ضرور پیدا کیا ہے، لیکن موضوع کے برتاؤ میں ان دونوں کو خلط ملط کردیا ہے۔ اور تصوف کے عملی پہلو، اور نتائج سے زیادہ سروکار رکھا ہے۔ یہ بات ایک فطری امر بھی ہے۔ اس لئے کہ وجودی فلسفہ کی مابعد الطبیعات ایک مشکل مضمون ہے، اس پر ابن عربی کا غامض بیان اس کو اور بھی مشکل بنادیتا ہے تاہم ابن عربی کے بیان کا یہ غموض ان کے منشا کو ضرور پورا کرتا ہے اس لئے کہ یہ کتابیں "خواص" کے لئے لکھی گئی ہیں۔ لیکن اس سے خود فلسفہ وجود مختلف قیاس آرائیوں اور غلط فہمیوں کا ہدف بن گیا ہے۔ اقبال نے خود بھی تصوف کے عنوان سے اپنی شاعری میں بہت کچھ کہا ہے۔ ان کے سرسری مطالعہ سے ایک عام آدمی جو نتیجہ نکالتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال تصوف کو مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں ایک رکاوٹ تصور کرتے تھے ۔ اور یہ سمجھتے تھے کہ تصوف جمود اور بے عملی کا ایک بہانہ ہے وہ خود حقیقت کے حرکی پہلو سے متاثر تھے اور زندگی کو ایک حرکت مسلسل سے تعبیر کرکے ارتقائے لامتناہی اور جہد متواتر کے قائل تھے۔ ذکر نیم شبی، مراقبے اور سرور ان کی نظر میں اس وقت تک کوئی وقعت نہیں

رکھتے جب تک کہ وہ انسان کی خودی کی نشو و نما میں ممد و معاون ثابت نہ ہوں۔ ان کے کلام سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ یہ تصور خودی تصوف کے معروف معنوں کی ضد ہے۔ عام طور پر ھوالکل، ھوالموجود، اور لاموجودالاللہ جو صوفیا کے نزدیک فلسفۂ تصوف کے بنیادی کلمات سمجھے جاتے ہیں حقیقت کا ایک ایسا تصور پیش کرتے ہیں جس میں انسان کی اپنی بقا کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس کی فنا ہی میں اس کی تکمیل کاراز مضمر نظر آتا ہے۔ اس کے بر خلاف اقبال کا فلسفہ خودی انسانی عظمت کا اقرار کرتا ہے

اگر او را تو در گیری فنا نیست   بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست

انسان کی خودی جبریل و سرافیل سے بھی آگے بڑھ کر خود یزداں پر کمند آوری کرتی ہے (۱)

اپنے اس فلسفہ خودی کے دفاع میں انہوں نے افلاطون، حافظ، فلاطینوس، اور ابن عربی کی سخت گرفت کی ہے اس کا اظہار مجملاً انہوں نے اپنی آراء کی شکل میں مختلف مقامات پر کیا ہے مثلاً ایک خط میں محمد نیاز الدین خان کو لکھتے ہیں :

''یہی فلاطونیت جدیدہ جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے فلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے۔ جس کو (اس کے) ایک پیرو (Plotinus) نے مذہب کی صورت میں پیش کیا۔ مسلمانوں میں یہ مذہب حران کے عیسائیوں کے تراجم کے ذریعہ پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا ایک جز بن گیا۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفہ سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے تصوف کی عمارت اسی یونانی بے ہودگی پر تعمیر کی گئی ہے،، (۲)

یا مثلاً ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ :

''جہاں تک مجھے علم ہے ''فصوص،، میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے،، (۳) جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور نظام عالم اور حقائق باری تعالی کی ذات کے متعلق موشگافیاں

۱۔ بہ زیر کنگرۂ کبریاش مردانند   فرشتہ صید و پیمبر شکار یزداں گیر

۲۔ مکاتیب اقبال بنام محمد نیاز الدین خاں ــــــ ناشر صفحہ ۱ ــ

۳۔ مکاتیب اقبال حصہ اول ــــــ صفحہ ۴۴

کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے۔ تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے ،، (۱)

'' فلسفہ' تصوف ،، کے متعلق اقبال کا یہ رد عمل اتنا شدید معلوم ہوتا ہے۔ کہ اقبالیات کے ایک طالب علم کو بجا طور پر اس کی توقع ہونے لگتی ہے کہ اقبال نے اپنے نظریات کے بیان میں فلسفیانہ تشریح و توضیح کو قابل اعتناء نہ سمجھا ہوگا۔ لیکن اقبال کے کلام کے ذرا عمیق مطالعہ سے اس بات کے معلوم کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی کہ اقبال نے خود '' تصوف ،، کا ایک فلسفہ پیش کیا ہے جس کو وہ فلسفہ' خودی کہتے ہیں ۔ اس کی ایک مابعد الطبیعات ہے، جس میں کائنات کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ ایک نظریہ' علم ہے، جس میں علم کا مبداء اور اس کی صحت اور عدم صحت کے معیار بتلائے گئے ہیں۔ایک نظام اخلاق ہے ایک فلسفہ' خیر و شر ہے ۔ ایک نفسیات ہے، غرض وہ فلسفہ کا ایک کلی نظام ہے ۔ جس کی بنیاد حقیقت ذات پر رکھی گئی ہے۔ اور جس طرح ابن عربی کے مسلک کو بعض مبصرین فلاطینوس کے فلسفے کی ایک شکل قرار دیتے ہیں ، اسی طرح اقبال کا یہ فلسفہ بھی الگزینڈر (۲) (Alexander) جیمس وارڈ (James Ward) اور میکٹیگرٹ (Mc Taggart) کے فلسفوں سے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے ۔ (۳)

اقبال کو تصوف سے فی نفسہٖ تو کوئی عناد نہیں معلوم ہوتا بلکہ وہ اس کو ایک نہایت عمدہ چیز سمجھتے ہیں ۔ لیکن جب یہی تصوف ایک نظام فلسفہ کی شکل اختیار کرنا شروع کردیتا ہے تو ان کی روح بغاوت پر آمادہ معلوم ہوتی ہے ۔ اس کی کیا وجہ ہے ؟ وہ خود ایک فلسفی تھے اور اس بات سے اچھی طرح باخبر تھے کہ فلسفہ کا مسئلہ کیوں اور کس طرح پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ کہ چاہے وہ تصوف ہو یا اور کوئی مذہب اس کا ایک فلسفہ کی شکل میں ظہور کئے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ انسانی فطرت میں کھوج کا جو مادہ موجود ہے وہ اس کو اعتقادات کے حلقے سے آگے بڑھا کر خود حقیقت کی جستجو پر برابر اکساتا رہتا ہے۔ اور اسی سبب سے دنیا میں نت نئے فلسفے وجود

۱- مکاتیب اقبال حصہ اول ـــــ صفحہ ۳۰ ـــ اقبال نامہ مرتبہ پروفیسر عطاءاللہ ۔ ایک مکتوب میں خود اقبال نے اپنے فلسفے کے لئے الگزینڈر کا حوالہ دیا ہے۔

2. M.M. Sharif. "The Conception of God in Iqbal", *Iqbal as a Thinker*, pp. 123—26

میں آتے رہتے ہیں۔ خود اقبال کا "تصوف" بھی ایک نہایت رفیع مابعدالطبیعاتی نظام پر مبنی ہے۔ یہی حال ابن عربی کا ہے۔ پھر اقبال کو اس پر اصرار کیوں تھا کہ تصوف کو محض اخلاص فی العمل تک محدود رہنا چاہئے۔ اور آگے بڑھ کر فلسفہ کے میدان میں قدم رکھنا اس کے لئے مناسب نہیں ہے۔

اس کا ایک جواب تو سیدھا سادا ہے۔ قرن اول میں تصوف تزکیۂ نفس اور اصلاح اخلاق کا ہی ایک دوسرا نام تھا۔ اور اس میں پر پیچ فلسفیانہ موشگافیاں نہیں تھیں۔ اس لئے اب بھی تصوف کو اپنی اصلی اور منزہ شکل ہی میں رہنا چاہئے۔ کائنات کی حقیقت کے بارے میں سراغ لگانا اس کے لئے زیبا نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک فطری سی بات ہے۔ اس وقت اسلام خود بھی تو ایک سیدھا سادا مذہب تھا۔ اس میں نہ تو فقہی موشگافیاں تھیں، نہ کلامی بحثیں، اور نہ فلسفیانہ تدقیق۔ خود اقبال کا پیش کردہ فلسفۂ خودی اور اس کی مابعدالطبیعات کا اس دور میں کہیں دور دور تک پتہ نہیں چلتا۔ لیکن یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے۔ اس کا تذکرہ خود اقبال نے کیا ہے۔ اور اس کی توجیہہ بھی پیش کردی ہے۔ انہوں نے خود حیات مذہبی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ جس میں پہلا دور ایمان کا ہے۔ دوسرا فکر کا۔ اور تیسرا یافت کا (۱)۔ اسی لئے مذہب کی طرح تصوف بھی اپنے پہلے دور میں وہ فکری لوازمات نہیں رکھتا جن کی وجہ سے اس کو نظام فلسفہ کا نام دیا جاسکے۔ "اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید"، کا موضوع خود ایک ایسے نظام فلسفہ کی تلاش ہے جو اسلام کو ایک فکری اور وجدانی بنیاد فراہم کرسکے۔ اس لئے یہ کہنا بجا نہ ہوگا کہ اقبال فلسفہ کے فی نفسہ مخالف ہیں اور نہ وہ اس امکان کے خلاف ہیں کہ مذہب یا کوئی نظریہ آگے بڑھ کر فلسفیانہ شکل اختیار کرے۔

اقبال کو اگر اختلاف ہے تو فلسفہ کی اس خاص شکل سے جو وحدۃ الوجود، یا ہمہ اوست کے نام سے پیش کی جاتی رہی ہے۔ وحدۃ الوجود بجائے خود کوئی آسان فلسفہ نہیں ہے اور جس رنگ میں اس کو عموماً مسلمان صوفیا کرام نے پیش کیا ہے، وہ اس ہمہ اوستی تصور سے مماثل نہیں جو عام طور پر موضوع بحث بنایاجاتا رہا ہے۔

فلسفہ وحدۃ الوجود کی ابتداء اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ عالم حادث بالذات اور بالزمان ہے۔ (۲) اگر چہ اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں موجودہ دور کے کچھ

---

۱ - Reconstruction of Religious Thought in Islam p. 181.

۲ - رسالہ ظہور العدم بنور القدم - مولانا اشرف علی تھانوی صفحہ ۶۶۳ تا ۶۶۵ بوادر النوادر مطبوعہ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند —

حقیقیں (Realists) کو تامل تو ضرور ہوگا لیکن اس خیال کو عام طور پر فکر اسلامی کی تائید حاصل رہی ہے۔ البتہ اس کی تشریح و تفسیر اور اس کے ظہور کے متعلق اختلاف آراء کی گنجائش ضرور موجود ہے۔ وحدۃ الوجود کا مسئلہ بھی یہ ہے کہ اگر عالم کو حادث بالذات اور بالزماں مان لیا جائے تو اس عالم کے ظہور کو سمجھنے کے لئے علم کی رسائی کہاں تک ممکن ہے ؟ اس فلسفہ کا اجمالی بیان یہ ہے کہ تخلیق عالم سے پہلے صرف ذات حق ہی موجود تھی، باقی تمام عالم معدوم تھا۔ ذات حق کے دو مرتبے ہیں پہلے مرتبہ میں وہ ذات حق ہے جو واجب الوجود ہے، اور صفات کمالیہ سے متصف، دوسرے مرتبے میں بھی ذات حق علم کی صفت سے متصف ہونے کے باعث عالم بھی ہے اور جس طرح قدرت بغیر مقدورات کے، اور سمع بے مسموعات کے، اور بصر بے مبصرات کے ممکن نہیں اسی طرح علم بھی بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ یہ معلومات الہیہ وہ امکانات ہیں جنہوں نے ابھی صبح تخلیق نہیں دیکھی، جو ابھی حرف کن کے مخاطب نہیں ہوئے۔ قبل تخلیق یہ معلومات الہیہ جن کو اصطلاحاً اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے۔ علم خداوندی میں موجود تھیں اور چونکہ ذات حق ازل سے عالم ہے اور علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے یہ معلومات بھی حق تعالی کے ساتھ ازل سے موجود ہیں اور ان پر حدوث زمانی اور مکانی کا اطلاق نہیں ہوتا ۔ اسی لئے ان کو غیر مخلوق کہاجاتا ہے فعل تخلیق ان اعیان کے خارج میں انکشاف کا دوسرا نام ہے۔ جو چیزیں خارج میں ہم کو نظر آرہی ہیں وہ پہلے سے علم الٰہی میں موجود تھیں اللہ تعالی نے جب تخلیق کا ارادہ کیا تو '' کن ،، کہہ کر ان کو عالم مرئی میں ظاہر فرما دیا۔ کن کے مخاطب بھی اعیان ثابتہ تھے۔

ان اعیان ثابتہ کے ظہور کی حقیقت کیا ہے ؟ یا دوسرے الفاظ میں تخلیق عالم کی ماہیت کیا ہے ؟ یہ معلوم سے موجود کس طرح ہوا ؟ اس بارے میں مسلک وجود کے قائلین کہتے ہیں کہ اشیا٫ عدم محض سے وجود میں نہیں آسکتیں اس لئے کہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے۔ (Ex Nihilo Nihilo Fit) اور نہ ہی عدم محض مختلف اشیا٫ کی صورتیں اختیار کرتا ہے اس لئے کہ از روئے تعریف عدم کوئی وجود نہیں ہے جیسا کہ موجودہ زمانے کے بعض وجودی مفکرین (Existentialists) سمجھتے ہیں، اور نہ ہی خود ذات خداوندی مختلف صورتوں میں تقسیم ہوسکتی ہے اس لئے کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی ذات میں تکثر لازم آئے گا اور اسی سے پھر حلول بھی ثابت ہوگا اس عالم کی تخلیق کی ایک ہی جائز صورت ممکن رہ جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تخلیق ان صور علمیہ پر جو ذات باری میں پہلے سے موجود تھے ایک قسم کی تجلّی یا

تمثل ہے جس کی وجہ سے یہ اعیان اپنی استعداد اصلی کے مطابق وجود سے فیضیاب ہورہے ہیں ۔(۱)

فلسفہ وحدۃالوجود کے اس اجمالی بیان کے بعد ہم ان اختلافات کو متعین کرسکتے ہیں جو اقبال کے فلسفے اور اس فلسفے کے مابین پائے جاتے ہیں۔

اقبال کے کلام کی روشنی میں ان کو ہم مندرجہ ذیل نکات کے تحت مختصراً بیان کرسکتے ہیں —

(۱) فلسفہ وحدۃ الوجود حقیقت کا ایک تکمیل شدہ تصور پیش کرتا ہے۔ جب کہ فلسفۂ اقبال میں یہ کائنات ابھی تکمیلی مراحل سے گزر رہی ہے ۔

(۲) فلسفۂ وحدۃ الوجود جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے ایک فلسفۂ وحدت ہے۔ جب کہ اقبال کا نقطۂ نظر کثرت کا ہے —

(۳) فلسفۂ وحدۃ الوجود میں انسانی ارادہ کی آزادی کی کوئی حقیقت نہیں ہے اس کے برخلاف اقبال ''انا،، کی حقیقی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں —

ذیل کی سطور میں انہی نکات کی تنقیح کی گئی ہے —

(۱) اقبال کے خیال میں یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے۔ بلکہ ابھی مراتب تکمیل طے کررہی ہے۔ اس لئے اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذعانی طور پر نہیں کہی جاسکتی عمل تخلیق جاری ہے (اور انسان اس میں شریک ہے) یہ کل کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے۔ اور افراد کی تعداد معین نہیں ہے ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہورہا ہے۔ جو اس عمل تکوین میں تعاون کرتے ہیں۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے۔ اس میں نئی خواہشات کے تحت ہر لمحہ نئے تغیرات کا ہونا لازم ہے۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے (Becoming) کی حالت ہے۔ اس کی مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے۔ اور منزل پر کبھی نہ پہونچے —

ابتداً میں زندگی ایک اندھی جبلی رو کی مثل تھی اور مقصد سے قطعاً عاری تھی مادہ سے متصادم ہوکر اور مزاحمت کی صلاحیت پیدا کرکے اس نے ارتقاً

---

۱ — تفصیل کے لئے دیکھئے
Dr. Mir. Valiudin Quranic Sufism Published by Motilal Banarsidas Delhi.
اور ظہور العدم بنور القدم مرتبہ از مولانا اشرف علی تھانوی ۔

کا زینہ چڑھنا سیکھا ۔ دشت وجود میں بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی قدر کا یہ شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا، اور اس کی سب سے بڑی متاع عزیز۔ اب قدر کا دامن عالم تکوین کے ساتھ بندھ گیا ۔ اور ہر ایسے تغیر کے لئے جو زندگی کو فراوانی بخشے قدر (Value) بحیثیت ایک منہاج اور مقصد کے ہوگئی۔ اسی قدر آفرینی کی بدولت انسان میں یہ احساس بیدار ہوا کہ کائنات کی ہر چیز ابھی ناتمام ہے۔ اور اپنی تکمیل کے لئے سعی کی محتاج ہے ۔

وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ کے اختلاف کا اگر آپ تاریخی سراغ لگانا چاہیں تو آپ کو یونانی فلسفے میں ان دونوں کی مثالیں آسانی سے مل جائیں گی (Being) اور (Becoming) کے مسائل اور ان کے ماننے والے وہاں پر بھی اپنے معرکہ" الارا" دلائل کے ساتھ موجود ہیں۔ ہیراکلیٹس (Heraclitus) کے نزدیک انسان ایک ہی دریا میں دو مرتبہ قدم نہیں رکھ سکتا زندگی بدلتے ہوئے حالات کا ایک دوسرا نام ہے۔ حقیقت کوئی منجمد شئے نہیں ہے۔ یہ ایک سیال ہے جو ہر دم حرکت میں ہے اسی نظریہ کی باز گشت موجودہ زمانہ میں تصوریت مطلقہ (Absolute Idealism) اور نتائجیت پسندوں (Pragmatists) کے نظریات میں ملتی ہے ۔ ولیم جیمس (William James) کے نزدیک یہ کائنات کوئی تراشیدہ کائنات (Block Universe) نہیں ہے جو مکمل ہو۔ اس میں حقیقی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ زندگی میں نت نئے حادثات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ حقیقت کو مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ اور یہی تگ و دو زندگی کی اصل ہے۔ مطلق تصوریت کے پیش کردہ نظام سے ولیم جیمس کے نزدیک ایسی مختتم کائنات کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ جو ایک منجمد شئے (Block Universe) معلوم ہوتی ہے اس تصور میں حقیقت کی سیمابی کیفیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے جہاں اشیاء تغیر پذیر ہیں ان میں نمو ہے، اور تخلیق کے نئے امکانات پوشیدہ ہیں۔

اقبال کے فلسفہ اور نتائجیت میں اس طرح یک گونہ مماثلت تو ضرور پائی جاتی ہے لیکن مجموعی طور پر اقبال کا فلسفہ نتائجیت کا فلسفہ نہیں ہے۔ اور نہ ہی فلسفہ وحدۃ الوجود مطلق تصوریت کا نام ہے۔ اقبال کے فلسفہ کی مابعدالطبیعات اور نتائجیت کے تصور میں بین فرق موجود ہے۔ فلسفۂ نتائجیت تو صداقت کے ایک نظریہ کا بیان ہے۔ جس کی فی‌نفسہ کوئی مابعدالطبیعات نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ولیم جیمس کائنات کے بارے میں نظریہ کثرت (Pluralism) کا قائل ہے، لیکن یہ نتائجیت کے فلسفہ کا لازمی اور منطقی نتیجہ نہیں۔

جہاں تک وحدۃ الوجود اور اقبال کے مسلک کے اختلاف کا تعلق ہے اس کی نوعیت بہت کچھ دراصل اس بیان کے معنی پر منحصر ہے۔ کہ " یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ اس سے دمادم صدائے کن فیکون آرہی ہے ۔،،

اس بات سے کسی کو انکار نہیں کہ ہماری نظر اس کائنات میں حرکت اور تغیر کو عیاں طور پر محسوس کرتی ہے۔ یہاں کسی چیز کو دوام و ثبات نہیں ، لیکن یہ نظر ہماری نظر ہے جو ایک طرف تو زمان و مکان، کیفیت و کمیت، حالت اور استعداد کے تعینات اور تحدیدات میں جکڑی ہوئی ہے اور دوسری طرف یہ نظر بہر حال جزوی نظر ہے۔ جو کلی نظر سے مغائرت رکھتی ہے۔ زمان و مکان کے تعینات کا پردہ اگر کسی صورت سے اٹھتا ہے تو اس نظر کے کلی ہونے کا ایک امکان پیدا ہوجاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی اس کا جزئی پہلو کم سے کم ہوتا چلا جاتا ہے۔ اور لا محدود ارقام کی طرح وہ اپنی آخری حد کبھی حاصل نہیں کرپاتی ۔ اس لئے کہ ہر حد کے بعد ایک حد اور ہوتی ہے۔ اس لئے خداوند مطلق کی کلی نظر اور ہماری جزوی نظر میں عینیت مطلقہ کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں ہوتا ۔ اقبال کے نزدیک جب انسان زمان و مکان کے اس ذہنی تعین سے آزادی حاصل کرکے وجداناً اپنی انا کے مشاہدے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ تو ایک ایسی حقیقت کا وجدان پاتا ہے۔ جو دوران محض یا مرور (Duration) ہے ۔ کائنات کی حرکت کا یہی حقیقی منبع ہے، اور یہی وجود کی سب سے بڑی قسم (Category) ہے۔ جو اس وجدانی مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے۔ درآنحالیکہ یہ ایک کشفی امر ہے۔ اور فلسفہ وحدۃ الوجود بھی ایک کشف ہی کی کشود ہے لیکن کائنات کے فعل مختتم نہ ہونے ، اور وحدۃ الوجود کے اس دعوے میں کہ خدائے مطلق کو اعیان ثابتہ کا علم تفصیلی حاصل ہے کوئی تضاد نہیں پایا جاتا ۔ وحدۃ الوجود کا فلسفہ اس کشف کی سب سے اہم خصوصیت مشاہدہ وجدان کی ایک کلیت کو ٹھہراتا ہے، جس سے اقبال بھی انکاری نہیں ہیں۔ (۱) کائنات اس معنی میں کوئی فعل غیر مختتم نہیں کہ اس میں نئے امکانات اپنے سیاق سے آزاد بلا کسی تحدید اور تعین کے عدم محض سے وجود میں آتے رہتے ہوں اور جن سے خدائے قادر بھی باخبر نہ ہو۔ یہ تو درحقیقت خود اقبال کے الفاظ میں اس ذات باری کے درونی لا تعینات ہیں جو متواتر تخلیقی صورتوں میں جلوہ گر ہوتے رہتے ہیں ہمارے جزوی نقطہ نظر سے یہ کائنات کبھی نہ ختم ہونے والا ایک عمل ہے۔ جو ارادہ الٰہی کی وجہ سے ہمیشہ جاری ہے۔ علم الٰہی کی تحدید ہم نہیں کرسکتے لوح محفوظ کی قرات سے زبانیں عاجز ہیں، اور سات سمندروں کا پانی بھی

---

۱ - Reconstruction of Religious Thought in Islam. pp. 181, 127.

اس کی تحریر پر قادر نہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ کائنات علم الٰہی میں موجود ہے۔ اور فلسفہ وجود کے نقطۂ نظر کے مطابق اعیان ثابتہ کے خارجی وجود پر تجلی کرنے سے ظہور میں آئی ہے۔ اس لئے یہ علم الٰہی میں محصور اور متعین ہے لیکن خود علم الٰہی پر کوئی قید اور حد نہیں لگائی جاسکتی۔ ذات الٰہی کا فعل تخلیق عرصۂ لامتناہی تک جاری رہ سکتا ہے۔

اس فلسفہ کا لازمی نتیجہ یہ بھی نہیں ہے کہ اس سے ہم کو ذات باری کا ایک ایسا منفعل تصور حاصل ہوتا ہے جو اس کے ارادہ اور حرکت کو ختم کردیتا ہے، اور کائنات میں تجدید کی بجائے جمود کا نظریہ پیش کرتا ہے (۱) اور خدا کا ایک ایسا جامد تصور پیش کرتا ہے جو ایک تکمیل شدہ کائنات کا 'شاعر'، تو ہو لیکن فعال نہ ہو۔ اشاعرہ کی تجدد امثال کی مابعدالطبیعات اسی قسم کے جامد تصور کے خلاف خداوند قدوس کی ہر دم فعالیت کا ایک نقطۂ نظر پیش کرتی ہے۔ جس میں سلسلۂ اسباب و علل کوئی میکانکی نظام نہیں ہے، بلکہ ہر فعل کے پیچھے خدائی فعالیت کام کرتی نظر آتی ہے۔

اس فلسفہ پر البتہ ایک اعتراض اب بھی وارد ہوسکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ اس طرح کائنات کا ایک ذہنی وجود تو متحقق ہوسکتا ہے۔ لیکن خارجی، اور حقیقی وجود پایہ ثبوت کو نہیں پہونچتا۔ لیکن یہ اعتراض اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خارجی اور حقیقی وجود، ذہنی وجود سے علیحدہ کوئی صفت ہے جو اشیاء میں موجود ہے۔ اور یہ کہ ذہنی وجود غیر حقیقی ہے۔ وہ شئے جس کو ہم ذہنی وجود کہتے ہیں مراتب وجود میں خود ایک مقام کی حامل ہے۔ یہ دنیا اگرچہ اعتباری ہے، لیکن اس اعتبار کی شان بھی ایسی ہے کہ یہ محض موہوم نہیں بلکہ ایک مرتبۂ حقیقت رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے ہمہ اوستی فلسفہ کی طرح ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اعتباری وجود معدوم محض ہے۔

ذہنی اور حقیقی وجود کی حقیقت کو جاننے کے لئے اگر ہم اپنے چاروں طرف کی خارجی کائنات پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شئے کو ہم آزاد وجود کہتے ہیں اور جو اپنی صفات اور خصوصیات کے ساتھ ہمارے شعور سے آزاد معلوم ہوتا ہے اور جس کی بناء پر ہم اپنی حسی دنیا اور تصوری و تخیلی دنیا میں فرق قائم کرتے ہیں وہ اتنا حقیقی نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ وجود خارجی کے تحلیل و تجزیہ سے (اگر ہم نو حقیقین (Neo Realists) کا موقف اختیار نہ کریں اس لئے کہ وہ "علم" کو ایک ناقابل تجزیہ (Sui Generi) عمل سمجھتے

۱۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam. p.78.
Iqbal as a thinker p. 118.

ہیں اور ذات معلوم کے خارج میں آزاد وجود کو بنیادی مفروضہ کے طور پر مان لیتے ہیں) جو کچھ ہم کو حاصل ہوگا وہ ایک شعوری کیفیت سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اور یہ فرق جو ہم خارجی دنیا اور اپنے تصورات کے مابین قائم کرتے ہیں اور یہ حکم لگاتے ہیں کہ خارجی دنیا کا وجود حسی ہے۔ اور ذهنی دنیا کا تصوری یا تخیلی یہ محض ایک سراب ہے جو ذرا سے غور و فکر سے واضح ہوجاتا ہے آخر خود ہماری زندگی میں ہمارا روز مرہ کا مشاهدہ ہے کہ خواب میں یا التباس نظر میں ہماری متخیلہ اس طرح ہماری نظروں کے سامنے جلوہ گر ہوتی ہے گویا کہ وہ کوئی حسی وجود ہے۔ اور اسی طرح ہمارے حسی ارتسامات بعد میں تصور اور تخیل کی صورت اختیار کرلیتے ہیں ، اس کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت ، تصور، اور تخیل میں کیفیت کا کوئی بنیادی فرق موجود نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے اظہار کی مختلف صورتیں ہیں ۔جب اس خارجی دنیا کے وجود کو ہم اس طرح ایک ذہن کی کرشمہ سازی میں تحلیل کرسکتے ہیں ، تو ہم کوعلم الٰہی کی شان کو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی ۔ اور نہ ہی پھر ایسا کوئی استبعاد باقی رہ جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے علم الٰہی میں ثبت شدہ حقائق کا خارجی دنیا میں ظہور کوئی انہونی سی بات معلوم ہو۔

ذات باری تعالی کو اس طرح اگر علم اور ارادہ کی صفت سے متصف مانا جائے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا کہ عمل تخلیق اس کائنات میں برابر جاری نہیں ہے۔ حرف کن سے جو تخلیقی حرکت پیدا ہوتی ہے۔ وہ عرصہ غیر متناہی تک جاری رہ سکتی ہے، ارادۂ الٰہی، علم الٰہی کو جس کے ادراک سے ہماری عقل عاجز ہے۔ وجود خارجی پر ہر دم منعکس کرتا رہتا ہے، اور یہی وہ صدائے کن ہے، جو برابر اس کائنات میں سنی جاسکتی ہے۔

البتہ فرق صرف نقطۂ نظر کا ہے۔ ایک ہی حقیقت کو اگر جزئ نظر سے دیکھا جائے تو وہ نامکمل ہے، جو اپنی تکمیل کے لئے ارتقا کے ایک لامتناہی عمل میں مصروف ہے، جو ایک جہد مسلسل ہے جس میں خوب سے خوب تر کی تلاش و تڑپ ہر ذرہ خاکی میں موجود ہے اور جو ایک متعین مقصد کی طرف برابر پیش قدمی کررہی ہے لیکن یہی حقیقت کلی نظر سے ایک کلی نظام ہے جو بتمام و کمال مشخص ہے جو خود ہی رهرو ہے اور خود ہی منزل، جس کو نہ ہم حرکت سے تعبیر کرسکتے ہیں اور نہ سکون سے اس لئے کہ حرکت اور سکون خود ہمارے عقلی تعینات ہیں جو زمانی تغیر و تبدل کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور اس حقیقت کلی کے لئے استحالہ ممکن نہیں ہے ۔

الوهیت، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے حق کی شان تنزیہی ہے اور خلق کی تشبیہی، الوہیت کے تحت پہلا تنزل مرتبہ احدیت میں ہوتا ہے۔ اب وحدت کثرت میں شامل ہوجاتی ہے۔ حق کا ظہور جب الوہیت میں ہوتا ہے تو مرتبہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے۔ جب الوہیت خلق میں ظاہر ہوتی ہے تو تغیر کے ساتھ۔ اس میں شبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت نقائص ہیں لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں ہے بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے چونکہ ذات باری تعالی خود مکتفی بالذات ہے۔ اس واسطے وہ کسی مقصد کے حصول کے لئے حرکت نہیں کرسکتی لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات موجود ہیں انہیں ظاہر کرنے کے لئے دائمی طور پر تخلیق کرتی رہتی ہے۔

لیکن اس مسئلہ کی اہمیت ایک دوسری بھی ہے۔ جو اس بات سے کسی حدتک غیر متعلق ہے کہ یہ کائنات ابھی نا تمام ہے یا تکمیل شدہ۔ خود یہ حرکت کیا ہے۔ حقیقت کوئی جامد شئے ہے یا حرکت کرتا ہوا ایک نظام۔ کیا لیل و نہار کی یہ گردش اور زمانے کے یہ تغیرات حقیقت اشیاء میں داخل ہیں ؟

کائنات میں حرکت دراصل دو قسم کی ہے ایک تو یہ ظاہری حرکت جس کو ہم زمانہ کہتے ہیں اور جس کو ماضی ، حال، اور مستقبل میں بانٹتے ہیں۔ پہروں اور دنوں کی یہ تقسیم، گھنٹوں اور ساعتوں کا یہ شمار ہمارے ذہن کے پیدا کردہ تعینات ہیں جو ہم نے حقیقت پر چسپاں کررکھے ہیں ان میں کوئی حرکت اصلی نہیں ہے یہ ایک سراب ہے۔ گزرتے ہوئے لمحات کی پیمائش جو ہم کسی جگہ سے من مانے طریقے پر شروع کردیتے ہیں اس کی مثال، بس ایسی ہے جیسے کسی بہتے ہوئے دریا کا کوئی حصہ یخ بستہ ہوجائے۔ یہ ساکت اور منجمد پانی اس اصل دریا کی مثال نہیں ہوسکتا جس کی حقیقت روانی ہے۔ ہماری عقل نے بھی اس رواں دواں حقیقت کا ایک حصہ یخ بستہ کرکے اس کو سالوں اور دنوں میں تقسیم کرنا شروع کردیا۔ اس میں ماضی اور مستقبل کی تمیز پیدا کردی اس عقل کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اپنی آنکھوں پر رنگین چشمہ لگا رکھا ہو۔ اور اس کو دنیا کی ہر چیز رنگین نظر آرہی ہو کانٹ (Kant) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ یہ رنگین دنیا جو تم کو نظر آرہی ہے یہ حقیقت نہیں ہے حقیقت اس کے پیچھے کوئی اور شئے ہے جو ہم نہیں جان سکتے۔ اس لئے کہ ہماری آنکھیں تو ظاہر ہی کو دیکھنے کی عادی ہیں ہماری عقل تو زمان، و مکان ، کیفیت و کمیت وغیرہ کے تعینات سے باہر نکل ہی نہیں سکتی ۔

تو پھر کیا ہم سمجھیں کہ یہ حرکت جو بادی النظر میں اس کائنات میں معلوم ہوتی ہے۔ حقیقی نہیں ہے ؟ کیا زینو (Zeno) کا استبعاد صحیح تھا

کہ کمان سے نکلا ہوا تیر دراصل حرکت نہیں کرتا، یہ حرکت محض نظر کا دھوکا ہے حقیقت میں وہ ساکن ہے۔ اور یہ کہ ایک ساعت وقت کبھی بھی ختم نہیں ہوسکتا ۔ اس لئے کہ اس سے پہلے نصف ساعت کا گزرنا ضروری ہے، اور اس نصف سے پہلے اس کا نصف . . . . وقت گزرنے والی شئے نہیں ہے۔ یہ تو قائم ہے۔

اس وقت ان استبعادات کا حل پیش نظر نہیں ہے زینو(Zeno) کے فلسفہ سے پیدا شدہ مسائل کو اقبال کا فلسفۂ زمان و مکان تشفی بخش طریقے پر حل کرسکتا ہے لیکن ہمیں اس وقت صرف اس سے بحث ہے کہ زمان و مکان کی ان ظاہری تحدیدات کے ماوراء کیا حقیقت کارفرما ہے؟ یہ حقیقت اقبال کے نزدیک دوران محض، یا مرور (Duration) ہے یہ ظاہر زمانہ کی تقسیم بندی تو وقت کے بہتے دھارے کا کٹا ہوا ایک ٹکڑا ہے، اور بس یہ مرور، یا دوران ایک تخلیقی حرکت ہے جو مسلسل اپنے امکانات کو علیٰ وجہ البصیرت ظاہر کر رہی ہے ۔ کیا ذات باری تعالیٰ کو پھر ہم حرکت یا قوت تخلیق کے مماثل قرار دے سکتے ہیں ۔ اگر ذات باری میں حرکت ہے تو آخر کس لئے ؟ کیا کسی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف ؟ اگر پہلی حالت ناقص ہے، اور دوسری کامل تو اس سے ذات باری میں نقص کا وجود لازم آئے گا ۔ اور اگر دوسری ناقص ہے تو حرکت کامل سے ناقص کی طرف غیر عقلی ہوئی، اگر دونوں حالتیں ایک دوسرے کے عین ہیں تو حرکت بے معنی ہوگی۔ ذات باری تعالی کے لئے استحالہ اگر ممکن نہیں تو پھر حرکت کی تعبیر ہم کس طرح کریں گے— !

اقبال کے نزدیک یہ پیچیدگیاں محض اس لئے پیدا ہوئی ہیں کہ ہم حرکت باری کو زمانہ کے عددی تصور سے ناپنے اور جانچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حقیقت عالیہ کی حرکت زمانی حرکت نہیں ہے۔ بلکہ ان امکانات کے ظہور کا دوسرا نام ہے جو اس کی ذات میں مضمر ہیں۔ اس میں حرکت اس لئے نہیں ہے کہ وہ نقص سے کمال کی طرف پیش قدمی کررہی ہے، یا کوئی آئیڈیل یا مقصد خارج میں موجود ہے، جس کی تلاش میں وہ سرگرداں ہے ، یا مطلق تصوریت کی طرح یہ حرکت ایک مطلق (Absolute) حالت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ہے جس میں اس کے نقص کم سے کم تر ہوتے جائیں گے۔ یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مراد کو پہونچ جائے اور کمال مطلق کے منصب پر سرفراز ہوکر اپنی حرکت کو ختم کردے، اس لئے کہ اب اس کا مقصد حاصل ہوگیا ۔ نہیں بلکہ یہ تو اندرونی حرکت ہے اور کبھی نہ ختم ہونے والی ۔ اس کا مقصد محض اظہار ہے۔ کسی شئے کا حصول نہیں—

۲ — دوسرا مسئلہ وحدت و کثرت کا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کی خصوصیت تفرد ہے کلی زندگی کوئی صفت نہیں رکھتی ۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ اگر چہ فرد کامل — کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے۔ لائبنز (Leibniz) کی طرح اقبال کا فلسفہ بھی افراد کی کثرت کا قائل ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ لائبنز کے جواہر میں دریچے سرے سے ہی غائب ہیں۔ (۱) جب کہ اقبال کے افراد کھلے دریچے رکھتے ہیں۔ وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ دونوں حقیقت کے روحانی اور ایک ہونے کے قائل ہیں۔ دونوں ذات باری کو واجب الوجود تسلیم کرتے ہیں دونوں کے یہاں روحانی وحدت (Spiritual Monism) کا تصور مشترک ہے۔ لیکن فلسفۂ وجود میں اس روحانی وحدت پر زیادہ زور ہے۔ کثرت اس کی نظر میں اعتباری ہے۔ حقیقی نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اعتبارات کی دنیا بھی اپنی جگہ معتبر ہے لیکن حقیقت بہرحال ایک ہی ہے اور وجود ایک ہی ہستی کا محمول بن سکتا ہے ۔ یوں اگر ہم چاہیں تو اقبال کے فلسفہ کی بھی ایک وجودی تعبیر کرسکتے ہیں اور اس کو کثرت کا فلسفہ قرار دینے کی بجائے اس کی روحانی وحدت پر زور دیکر، اس کو لائبنز کے کچھ شارحین کی طرح ایک روح پرست وحدتی (Spiritualist Monist) ثابت کر سکتے ہیں ۔ لیکن اقبال کے مجموعی کلام اور اس کے فلسفے کے رجحان سے جو بات سامنے آتی ہے اس کے پیش نظر یہ تعبیر بعید از قیاس معلوم ہونے لگتی ہے۔ اقبال کے منشأ کے مطابق حقیقت اس کائنات میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہے۔ بلکہ وہ اناؤں کا ایک اجتماع ہے (۲) ۔ جس میں ہر انا ایک دوسرے سے آزاد ہے درآنحالیکہ ان سب میں ایک ہی تخلیقی روح کام کررہی ہے۔ اناؤں کے اس مجموعہ میں جو نظم و ضبط پایا جاتا ہے وہ بھی پہلے سے، یا باہر سے بہ جبر نافذ کیا ہوا نہیں ہے بلکہ خود مختلف اناؤں کی جبلی اور شعوری مساعی کا نتیجہ ہے جو بدنظمی اور انتشار سے آہستہ آہستہ نظم و ترتیب کی طرف بڑھ رہا ہے۔

وحدت الوجود، اور کثرت کے ان دونوں فلسفوں کے لئے عقلی دلائل کے ساتھ ہی کشفی برا ہین بھی موجود ہیں جن کی بنیاد پر وجودی اور شہودی مسلکوں کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں۔ یہاں پر بجا طور پر ہم اقبال کے فلسفے اور وجودی مسلک میں ایک بین فرق محسوس کرسکتے ہیں۔ اور ان دونوں میں تطبیق کی کوشش لا حاصل نظر آتی ہے۔ یہ دونوں رجحانات دو مختلف وجدانوں پر منحصر ہیں اور دو مختلف فلسفیانہ ڈھانچوں کے متقاضی ہیں۔ ان دونوں مسلکوں

---

۱ - Windowless Monads.

۲ - Colony of Egoes.

کے مقاصد اور ذرائع بھی اسی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ھیں۔ ایک بقاء کا متلاشی ھے، اور فنا کو اس بقاء کا ایک نچلا درجہ تصور کرتا ھے جس سے گزر کر آدمی حقیقت تک پہونچتا ھے۔ دوسرے کے نزدیک کثرت کی یہ نظر نقص کی دلیل ھے۔ اور کمال یہ ھے کہ کثرت نظر سے اوجھل ھوجائے اور وحدت کے سوا انسان ماسواء سے بھی بے خبر ھوجائے۔ یہاں مقصود فنا ھے جہاں وحدت کا عرفان ھوتا ھے اور حقیقت ذات کا پتہ چلتا ھے۔

۳ — وحدت اور کثرت کا یہ اختلاف مسئلہ جبر و قدر سے براہ راست متعلق معلوم ھوتا ھے۔ اقبال قدر کے قائل تھے، اور ارادہ انسانی کی عظمت کے معترف۔ زندگی کی اس ستیزہ کاری میں جہد و عمل پر ان کا ایمان تھا۔ اور غالباً اسی وجہ سے انہوں نے ایک وحدتی (Monistic) نظام کی بجائے ایک کثرت کے (Pluralistic) نظام کا خاکہ پیش کیا جہاں پر حقیقی انا حقیقی آزادی اور ارادہ کے ساتھ موجود ھیں۔ کسی شئے کی تقدیر ایک نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ھے۔ جو خارج سے جبری طور پر عائد کردی گئی ھو بلکہ خود شئے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ھیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے —

جہاں تک جبر و قدر کے اخلاقی متضمنات کا سوال ہے تو اخلاق زندگی کے لئے نہ تو کلی جبر ھی ضمانت ھے، اور نہ کلی قدر۔ وہ تو جبر و قدر کے بین بین ایک حیثیت ھے جس کو ھم ذاتی قدریت (Self Determinism) کہہ سکتے ھیں۔ یعنی یہ کہ ھمارے افعال و اعمال علت و معلول کے میکانکی نظام کے سلسلہ کی ایک کڑی نہیں ھیں بلکہ وہ خود ذات فاعل سے متعین ھوا کرتے ھیں۔ جبر و قدر کی تفصیلی بحث کا یہ موقعہ نہیں ھے لیکن اقبال کے فلسفہ اور فلسفہ وحدۃ الوجود میں جبر و قدر کا جو فرق پہلی نظر میں ھم کو معلوم ھوتا ھے وہ اپنے عملی نتائج کے لحاظ سے کوئی اھمیت نہیں رکھتا۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں فلسفوں میں مابعدالطبیعاتی پس منظر کا فرق موجود ھے اور اس فرق میں غالباً اقبال کے پیش نظر فلسفہء قدر کی رعایت بھی شامل رھی ھوگی، لیکن وجودی فلسفہ کے نزدیک بھی اعتبارات محض نظر کا دھوکہ نہیں ھیں۔ ان کو بھی حقیقت کی ترتیب (Hierarchy) میں ایک مقام حاصل ھے۔ اسی فرق مراتب و اعتبارات سے اخلاقی احکام کا صدور ھوتا ھے۔ اور یہی اخلاقی حس کا منبع اور ماخذ قرار پاتا ھے۔

اس بات کا شعور کہ ھم قوت ارادہ کے مالک ھیں، چاھے بنیادی حقیقت (Ultimate Reality) کے نقطہء نظر سے صداقت عالیہ نہ

ہولیکن ہمارے اپنے مقام کے نقطہ نظر سے اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ ہماری آزادی واقعی آزادی ہے اور ہمارا اختیار واقعی اختیار —— اسی لئے جہاں تک اخلاقی مسئلہ کا تعلق ہے فلسفہ اقبال اور فلسفہ وحدۃ الوجود اپنے عملی نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ اور دونوں میں کوئی بنیادی تنازع موجود نہیں ہے۔

جہاں تک جبر و قدر کی مابعد الطبیعات کا سوال ہے اس میں بھی بیان اور الفاظ کے فرق کے علاوہ دونوں بڑی حدتک مماثل ہیں، اگر اعتبار اقبال کے نزدیک قابل تحقق امکانات کا ظہور ہے تو لازماً سوال یہ پیدا ہوگا کہ ان امکانات کی خود نوعیت کیا ہے جبر و قدر کا مسئلہ اسی پر منحصر ہے کہ آیا یہ امکانات انائے کامل کی تخلیق ہیں۔ یا نہیں۔ پہلی صورت میں فرد کی آزادی کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور اگر یہ امکانات غیر مجعول اور غیر مخلوق ہیں، جیسا کہ اقبال کے سیاق و سباق سے ظاہر ہوتا ہے اور ان کا ظہور خدا کی فعلیت کے ساتھ ہورہا ہے تو پھر ذات شئے پر کوئی جبر واقع نہیں ہوتا۔ اسی کو دوسرے الفاظ میں محی الدین ابن عربی نے اس طرح ادا کیا تھا۔

”ان الحق لا یعطیه الا ما اعطاه عینه (۱) ۔ یعنی حق تعالی شئے کو وهی عطا کرتا ہے جو اس کے عین کا تقاضا ہے،،

انسان کی فطرت یا ماہیت، اس کی قابلیات، یا اس کے اقتضاءات معلوم الٰہی ہونے کی وجہ سے غیر محکوم ہیں اسی لئے ان کو اختیار اور آزادی حاصل ہے اسی کو اقبال نے قابل تحقق امکان کے ظہور سے تعبیر کیا ہے۔ اور یہی مستقبل کا وہ کھلا ہوا امکان ہے جس میں ہونے والا کوئی واقعہ کسی خارجی جبر سے وجود میں نہیں آتا۔ بات اتنی ہے کہ یہ مسئلہ موجودہ زمانے کے اقتضاءات کے مناسب ایک پرانی حقیقت کا نیا بیان ہے۔ جن کے مابین دراصل کوئی بنیادی فرق موجود نہیں ہے۔

۱- Dr. M. Wali-Uddin, Quranic Sufism by P. 130.

مطبوعات

اقبال اکادمی پاکستان کراچی

		قیمت پائی آنے روپئے
۱ - اقبالیات کا تنقیدی جائزہ از قاضی احمد میاں -	صفحات ۲۰۲	۳—۰—۰
۲- اقبال کے خطوط بنام عطیہ بیگم ترجمہ زیڈ۔ اے۔ برنی - -	صفحات ۱۴۰	۵—۱۲—۰
۳- اقبال — ایرانیوں کی نظر میں از ڈاکٹر عرفانی - -	صفحات ۳۸۱	۸—۱۲—۰
۴- مکاتیب اقبال مرتبہ سید نزیر نیازی -	صفحات ۳۷۲	۵—۸—۰
۵- اسلامی تصوف اور اقبال از ڈاکٹر ابو سعید نورالدین -	صفحات ۳۸۱	۶—۸—۰
۶- کلام اقبال (بنگالی) از کوی غلام مصطفیٰ -	صفحات ۶۱	۲—۰—۰
۷- اقبال کا فلسفہ تعلیم (بنگالی) از سید عبدالمنان - -	صفحات ۲۴۸	۵—۰—۰
۸- اقبال کے سیاسی افکار (بنگالی) از مولانا محمد عبدالرحیم -	صفحات ۸۳	۵—۰—۰
۹- حیات اقبال (سندھی) از پروفیسر لطف اللہ بدوی -	صفحات ۱۶۹	۴—۱۲—۰
۱۰ جاوید نامہ (سندھی ترجمہ) از پروفیسر لطف اللہ بدوی -	صفحات ۲۰۶	۵—۰—۰
۱۱- اسرار و رموز (عربی ترجمہ) از ڈاکٹر عبدالوھاب عظام -	صفحات ۱۵۴	
۱۲- زبور عجم (گجراتی ترجمہ) از سید عظیم الدین منادی -		
۱۳- ضرب کلیم (فارسی ترجمہ) - از ڈاکٹر عرفانی - -	صفحات ۱۶۰	۶—۱۲—۰

کتب زیر ترتیب و طباعت

۱۴- اقبال کے آخری دو سال . .	از ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی
۱۵- پاکستان کا تاریخی پس منظر (بنگالی)	از عبدالمنان
۱۶- ملفوظات اقبال . .	از سید نزیر نیازی
۱۷ اقبال: چند تاثرات . .	از ڈاکٹر عبداللہ چغتائی
۱۸ حکمت اقبال . .	از ڈاکٹر ظہیرالدین
۱۹ اقبال اور سیاست ملی . .	از رئیس احمد جعفری
۲۰ نقد اقبال . .	از سید نزیر نیازی
۲۱- زبور عجم (پشتو ترجمہ) . .	از سید محمد تقویم الحسن
۲۲- پیام مشرق (پشتو ترجمہ) . .	از شیر محمد مے نوش
۲۲- بانگ درا (پشتو ترجمہ) . .	از راحت زاخیلی
۲۳- جاوید نامہ (پشتو ترجمہ) . .	از امیر حمزہ
۲۴- اقبال کا اثر حیدر آباد دکن پر .	از نظر حیدر آبادی
۲۵- اقبال کی شاعری . .	از صوفی غلام مصطفیٰ تبسم
۲۶ ارمغان حجاز (سندھی ترجمہ) . .	از پروفیسر لطف اللہ بدوی

27. "Payam-i-Mashriq" Translated by Dr. Annemarie Schimmel (German)
28. "Ball-i-Jibreel" Translated by Dr. Annemarie Schimmel ... ... (German)
29. "The Place of God, Universe and Man in the Philosophic System of of Iqbal" by Professor Jamila Khatton ... (English)
30. "The Conception of the Perfect man in Iqbal" by Miss Hasiena Shaikh ... ... ,,
31. "Essays on Iqbal" by Various Authors ... ,,
32. "Bibliography on Iqbal" compiled by Khwaja Abdul Waheed ... ... ,,
33. "Iqbal's Legal Thought" by Khurshid Ahmad ... ,,
34. "Iqbal's Notes on Neitschze" by Syed Nazir A. Niyazi ,,

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

THE Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and publishes articles which explain, elucidate, or develop Iqbal's ideas on politics, ethics, education, history, economics, philosophy, sociology, psychology, literature, art, comparative religion, Islamics, etc., or otherwise deal with subjects in which Iqbal was interested.

Published alternately
in
English and Urdu

SUBSCRIPTION
(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 8/-	£ 1
PRICE PER COPY	
Rs. 2/-	5 s.

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 84, Pakistan Secretariat, Karachi.

Published by Dr. Mohammad Rafiuddin, Director Iqbal Academy Pakistan Karachi and printed by him at the Inter Services Press, Karachi.

۱۷

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

JULY 1960

IN THIS ISSUE

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI